TEOLOGI YURIDIS JIHAD

Analisis Atas Justifikasi Berbasis Teologis Dalam Argumen Kewajiban jihat Terhadap Non-muslim Dalam Literatur-literatur Fiqh Klasik Dari Perspektif Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Dr. Wardani, M.Ag.
H. Muhammad Arabi, S.Th.I., M.A.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

TEOLOGI YURIDIS JIHAD:

Analisis Atas Justifikasi Berbasis Teologis dalam Argumen Kewajiban *Jihâd* terhadap Non-muslim dalam Literatur-literatur Fiqh Klasik dari Perspektif Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Dr. Wardani, M.Ag.
Muhammad Arabi, S.Th.I., M.A.

UIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ANTASARI
BANJARMASIN

TAHUN 2018

TEOLOGI YURIDIS JIHAD:
Analisis Atas Justifikasi Berbasis Teologis dalam Argumen Kewajiban *Jihâd* terhadap Non-muslim dalam Literatur-literatur Fiqh Klasik dari Perspektif Teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim

Copyright© 2018
xii + 136, ukuran 15,5 x 23 cm

Penyusun :
Dr. Wardani, M.Ag.
Muhammad Arabi, S.Th.I., M.A.

Layout:
Ismi Aziz

Desain Cover :
Tim Kreatif Zahir

Diterbitkan Oleh:
Antasari Press
Jl. A.Yani KM.4,5 Banjarmasin
Kalimantan Selatan

TRANSLITERASI

No.	Arab	Indonesia
1.	ا	`
2.	ب	B
3.	ت	T
4.	ث	Ts
5.	ج	J
6.	ح	H̲
7.	خ	Kh
8.	د	D
9.	ذ	Dz
10.	ر	R
11.	ز	Z
12.	س	S
13.	ش	Sy
14.	ص	Sh
15.	ض	Dh

No.	Arab	Indonesia
16.	ط	Th
17.	ظ	Zh
18.	ع	‘
19.	غ	Gh
20.	ف	F
21.	ق	Q
22.	ك	K
23.	ل	L
24.	م	M
25.	ن	N
26.	و	W
27.	ه	H
28	ء	`
29.	ي	Y

Vokal panjang ditulis sebagai berikut:

آ = â

ـِـى = î

ـُـو = û

Seluruh Civitas Akademika
Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

MENGUCAPKAN

SELAMAT DAN SUKSES

KEPADA

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag.

Atas diraihnya gelar Guru Besar pada Bidang Ilmu Tafsir

fuh.uinantasaribjm

https://fuh.uin-antasari.ac.id

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kepada Allah swt. kami panjatkan. Penelitian ini akhirnya bisa dilaksanakan dengan bak dan lancar. Penelitian ini merupakan realisasi dari program penelitian tahun anggaran 2018 melalui sistem Litapdimas (Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat). Tema yang diangkat ini, "teologi yuridis *jihâd*", yaitu argumen-argumen berbasis teologis tentang kewajiban berjihâd dalam literatur-literatur fiqh klasik empat madzhab ini (Hanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, dan Hanbaliyyah) adalah wujud keprihatinan kami sebagai peneliti akan marak pemboman di berbagai tempat, tidak hanya di Indonesia, melainkan juga di berbagai wilayah di belahan dunia Islam, bahkan disertai dengan perang-perang berkepanjangan. Berbagai temuan dan analisis penelitian tentang fenomena radikalisme di dunia Islam boleh saja melihatnya dari sudut pandang, baik politik maupun ekonomi. Akan tetapi, suatu hal yang tidak bisa dibantah adalah bahwa fenomena itu juga tidak bisa terlepas dari justifikasi keagamaan, baik pada tingkat penafsiran ayat-ayat al-Qur`an maupun pada tingkat pemikiran fiqh, terutama melalui *fiqh al-jihâd*.

Argumen tentang kewajiban berjihâd dalam literatur-literatur fiqh tidak melulu hanya argumen-argumen fiqh, melainkan juga argumen-argumen yang berbasis teologis, seperti pandangan para *fuqahâ`* terhadap *kufr* dan orang kafir, tentang "teologi rejeki:, dan sebagainya. Atas dasar perlunya kita membangun tatanan dunia ini secara damai atas dasar kemanusiaan, isu ini perlu dikaji, karena fenomena radikalisme juga tidak terlepas dari sumber literatur-literatur fiqh klasik seperti ini.

Di samping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk mendalami persoalan teologi karena hajat untuk melengkapi bahan-bahan ajar berupa buku referensi di perkuliahan-perkuliahan, terutama di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari.

Litertur-literatur teologi Islam masih terasa kurang, apalagi yang berasal dari hasil penelitian. Selama ini, teologi hanya dikaji dari kalangan yang dikenal sebagai teolog, seperti Abû al-Hasan al-Asy'arî, al-Ghazâlî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, 'Abd al-Jabbâr, dan Ibn Taymiyyah, padahal para fuqaha` semisal al-Syâfi'î dan Ahmad bin Hanbal sejatinya disebut sebagai teolog Muslim sejati.

Dengan terlaksananya penelitian ini, kami menyampaikan ucapan terima kasih kepada Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Antasari Banjarmasin atas fasilitasi dana yang dikucurkan untuk penelitian ini.

Akhirnya, semoga penelitian ini bisa memberikan sumbangsihnya, baik secara teoretis bagi pemahaman tentang teologi yuridis maupun secara praksis bagi penanggulan terhadap paham-paham radikal dalam Islam.

Banjarmasin, 12 November 2018
Ketua peneliti,

Wardani

SAMBUTAN

Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin

*Al-ḥamd li All*âh, dengan memanjatkan puji dan syukur ke hadirat Allah Swt., proses penelitian 2018 yang dilengkapi dengan sistem Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (Litapdimas) ini bisa berjalan dengan baik dan lancar, dari proses seleksi, pelaksanaan penelitian, hingga pelaporan. Kami menyambut baik dan mengapresiasi setinggi-tingginya atas kinerja para pihak yang terlibat dalam proses ini, baik admin, reviewer, pejabat terkait, maupun para peneliti yang melaksanakan tugasnya dengan baik.

Tahun 2018 ini merupakan tahun pertama pelaksanaan penelitian dengan sistem online melalui Litapdimas, yang memang menjadi program unggulan subdit penelitian dan pengabdian kepada masyarakat Direktorat Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama. Sebagai perpanjangan tangannya, LP2M berupaya untuk menerapkan harapan-harapan dari sistem baru ini. Memang, sebagai sistem baru, sejumlah kendala masih ditemukan, seperti proses review, NIDN, dan sebagainya. Namun, kendala-kendala itu bisa diatasi dengan kerja sama dan kordinasi, baik pihak LP2M dengan subdit, maupun juga dengan peneliti. Oleh karena itu, kami menyampaikan dan mengapresiasi atas kerja samanya ini sehingga proses penelitian ini bisa berjalan dengan lancar.

Pada tahun pelaksanaan penelitian pada 2018 ini, tercatat 57 proposal yang masuk, dan 46 di antaranya dinyatakan lulus dan diterima untuk dibiayai dari dana penelitian yang seluruhnya berasal BOPTN. Pada awal pelaksanaan

ini, meski masih pada tahap percobaan, LP2M berupaya untuk memenuhi standar pelaksanaan penelitian yang baik. Dalam proses seleksi, misalnya, LP2M telah melakukan cek plagiasi dengan aplikasi berbayar (*Quetext*) demi menjamin terciptanya iklim akademis di UIN Antasari yang bebas dari plagiasi, termasuk dalam hal penelitian. Upaya ini seiring dengan akan diprosesnya peraturan rektor tentang pencegahan dan penanggulangan plagiasi di kampus ini. Dalam proses seleksi juga, LP2M telah menerapkan *double blind review*, di mana setiap proposal dibaca tanpa mengetahui nama pengusul oleh dua orang reviewer. Review dilakukan pada dua tahap, yaitu review substantif tentang isi proposal yang dilakukan oleh reviewer nasional dan reviewer internal, serta review afirmatif yang terkait dengan pertimbangan nilai-nilai strategis proposal, seperti dari aspek signifikansi proposal dari kesesuaiannya dengan program strategis UIN, *track record* peneliti, nilai etis, dan sebagainya, yang direview oleh reviewer afirmatif dari pejabat terkait. Untuk mengontrol kualitas, baik secara substantif maupun administratif, LP2M juga telah dan akan tetap melakukan kordinasi dengan berbagai pihak terkait, termasuk dengan peneliti, seperti dengan sosialisasi dan pengarahan.

Penelitian yang dilakukan pada tahun 2018 ini mengangkat tema-tema yang beragam dari pengusul fakultas-fakultas di UIN Antasari. Sebagian besar penelitian ini mengangkat tema pendidikan Islam, sedangkan sebagian kecilnya mengangkat tema-tema beragam, seperti hukum dan ekonomi Islam, psikologi Islam, tafsir, sejarah, paham dan gerakan radikal, dan keperpustakaan. Isu tentang integrasi ilmu juga diangkat dari penelitian tahun ini.

Sebagian besar dari penelitian ini telah memenuhi harapan misi UIN Antasari sebagai pusat integrasi ilmu yang berbasis lokal dan berwawasan global. Akan datang, seiring dengan disusunnya Rencana Induk Penelitian (RIP) di Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah LP2M UIN Antasari, diharapkan agar visi

integrasi ilmu, lokalitas, dan globalitas ini tetap dan diharapkan lebih maksimal disahuti oleh para peneliti. Isu integrasi ilmu pada tahun ini hanya diangkat oleh sedikit dari penelitian ini, sedangkan sebagian besar membidik isu-isu lokal yang didominasi oleh isu-isu kependidikan. Idealnya, secara teoretik, isu-isu lokal yang diangkat itu bisa dikoneksikan dengan isu global oleh para peneliti, sehingga isu-isu lokal tidak hanya menjadi konsumsi orang-orang lokal, melainkan juga oleh para ilmuwan secara global. Oleh karena itu, LP2M tetap akan berupaya memfasilitasi keinginan ini, tidak hanya melalui pendanaan, melainkan juga pembekalan metodologi untuk memperkaya perspektif. Di antara masukan reviewer terkait proposal yang diajukan adalah masih minimnya pengetahuan tentang teori-teori, baik dari antropologi, sosiologi, maupun sejarah, serta minimnya pengetahuan tentang riset-riset monomental dan mutakhir di bidangnya.

Sekali lagi, kami menyampaikan apresiasi yang sebesar-besarnya kepada para peneliti yang telah merampungkan tugasnya ini dengan baik. Kami menaruh harapan sebagai berikut. Pertama, tetaplah memberikan perhatian terhadap penelitian yang merupakan salah aspek pelaksanaan Tridharma perguruan tinggi ini dengan mengajukan proposal dan melakukan penelitian untuk menyahuti kepentingan penguasaan bidang ilmu yang diajarkan, karena dosen yang ideal adalah dosen yang meneliti, sehingga ilmu-ilmu yang diajarkannya sebagian berbasis dari hasil penelitiannya. Kedua, dengan rampungnya penelitian ini, diharapkan agar hasil penelitian ini dimanfaatkan sebesar-besarnya untuk kepentingan masyarakat sebagai penggunanya, baik masyarakat perguruan tinggi maupun masyarakat umumnya, dengan melakukan diseminasi atau diskusi hasil riset, baik di kalangan terbatas di lingkungan kampus maupun secara luas, dan mempublikasikannya sehingga bisa dibaca secara luas, baik dalam bentuk cetak maupun online. Begitu juga, hasil riset ini diharapkan bisa dimanfaatkan untuk pendampingan lebih lanjut dan untuk perumusan kebijakan pemerintah.

Akhirnya, semoga harapan tentang penelitian yang berkualitas dan hasilnya yang bermanfaat secara maksimal bagi masyarakat ini bisa terwujud secara nyata menuju UIN Antasari yang semakin maju. Âmîn yâ rabb al-'âlamîn.

Banjarmasin, 10 November 2018

Wardani

DAFTAR PUSTAKA

TRANSLITERASI iii

KATA PENGANTAR v

SAMBUTAN
Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah LP2M
Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin vii

DAFTAR ISI xi

BAB I
PENDAHULUAN 1
- A. Latar Belakang Masalah 1
- B. Rumusan Masalah 5
- C. Signifikansi Penelitian 5
- D. Definisi Operasional dan Batasan Masalah 6
- E. Riset-Riset Terdahulu 9
- F. Kerangka Teori 12
- G. Metode Penelitian 14
- H. Sistematika Bahasan 16

BAB II
ARGUMENTASI TEOLOGIS TENTANG KEWAJIBAN JIHÂD: PANDANGAN ALIRAN FIQH RASIONALIS HANAFIYYAH DAN ALIRAN FIQH MODERAT SYÂFI'IYYAH 19
- A. Tradisi Fiqh Hanafiyyah 19
- B. Tradisi Fiqh Syâfi'iyyah 30

BAB III
ARGUMEN TEOLOGIS KEWAJIBAN *JIHÂD*: PANDANGAN ALIRAN FIQH TRADISIONALIS MÂLIKIYYAH DAN HANBALIYYAH 63
- A. Tradisi Fiqh Mâlikiyyah 63
- B. Tradisi Fiqh Hanbaliyyah 79

BAB IV
TEOLOGIS YURIDIS *JIHÂD*: PERSPEKTIF SOSIOLOGI PENGETAHUAN KARL MANNHEIM 107
A. Karakteristik Teologi Yuridis Jihâd 107
B. Memahami Konteks: Idealisme Masyarakat Muslim Terbaik, Universalisme Islam, dan Moment Perang Nabi..... 115
C. Konteks Perang Salib (339-535 H/ 1095-1291 M) ... 122

BAB V
PENUTUP 127
A. Simpulan..... 127
B. Rekomendasi..... 130

DAFTAR PUSTAKA 132
CURRICULUM VITAE 135

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Jihâd adalah salah satu persoalan kunci yang harus dikaji secara serius, karena meski merupakan khazanah pemikiran lama, namun tetap membentuk pola pikir kaum Muslimin hingga kini yang berimplikasi pada hubungan antaraumat beragama. Harus diakui bahwa formulasi *jihâd* di kalangan fuqaha dan ushuliyyun dalam bahasan yang disebut *fiqh al-jihâd* diwarnai oleh argumen-argumen teologis. *Jihâd* dianggap secara teologis sebagai media "dakwah dengan kekerasan atau pemaksaan" (*da'wah qahriyyah*) yang sah dalam penyebaran agama, seperti secara jelas diformulasikan oleh, misalnya, al-Râfi'î dari kalangan madzhab Syafi'iyyah sebagai berikut:[1]

> الجهاد دعوة قهرية فيجب إقامتة حسب الإمكان حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسالم و لا يختص بالمرة الواحدة فى السنة و إذا أمكنت الزيادة لا يعطل الفرض
>
> jihâd adalah dakwah kekerasan, maka wajib dilaksanakan sesuai dengan kemampuan, sehingga tidak tersisa lagi, kecuali hanya Muslim atau orang yang berdamai, tidak mesti hanya sekali dalam setahun, jika mungkin lebih, yang penting kewajiban tersebut tidak terabaikan.

Dari kutipan di atas, argumen yang mendasari formulasi *jihâd* di kalangan fuqaha tersebut bersifat teologis. Kalangan fuqaha memiliki formulasi teologis sendiri, yang secara epistemologis dan

1 Al-Râfi'î, *al-'Azîz Syarh al-Wajîz (al-Syarh al-Kabîr*), Jilid 11, ed. Al-Syaikh 'Alî Muhammad Mu'awwadh dan Syaikh 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997 M/ 1417 H), 351. Lihat juga dalam al-Nawawi, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10 (Beirut: al-Maktab al-Islamî, 1405 H), 209.

aksiologis, dalam banyak hal, berbeda dengan para teolog umum. Sayangnya, selama ini kajian teologi hanya berkutat pada pemikiran kalangan mutakallimûn. Asumsi yang diterima umumnya di kalangan pengkaji teologi Islam adalah bahwa polarisasi sekte-sekte teologi besar, seperti kategori Sunnî-Syî'î, Sunnî-Mu'tazilî, atau Asy'arî-Mu'tazilî bisa menjelaskan teologi-teologi yang dianut oleh umat Islam, seperti dikatakan bahwa seseorang berteologi Sunnî atau Syî'î, Asy'arî atau Mu'tazilî. Padahal, istilah "Sunnî", misalnya, sebagai sebuah "teologi besar" yang menjadi "payung" teologi para tokohnya, seperti al-Ghazâlî, al-Juwaynî, hanya bisa menjelaskan kategori yang terlalu disederhanakan (over-simplified).

Hal ini belum lagi melihat fakta, sebagaimana dicatat secara kritis oleh William Montgomery Watt, bahwa istilah tersebut muncul karena faktor politis sejak al-Mutawakkil (memerintah pada 847-861 M) yang membekukan Mu'tazilah hingga terjadi konsolidasi Sunnisme melalui proses, antara lain, formulasi prinsip-prinsip dasar jurisprudensi Islam dan perluasan wilayah kesepakatan di kalangan *fuqahâ`* . Konsolidasi tersebut dimulai oleh al-Syâfi'î (w. 204 H/ 820 M).[2] Itu artinya bahwa menjelaskan persinggungan keilmuan Islam antara teologi dan fiqh tidak cukup dengan menjelaskan bahwa fiqh dipengaruhi, atau dibangun atas dasar asumsi teologi *mutakallimûn*, melainkan juga bahwa pola pikir fiqh mempengaruhi pandangan teologis dan para *fuqahâ`* membangun pandangan teologi mereka secara unik. Pola penjelasan terakhir ini, misalnya, pernah dikemukakan oleh Harry Austrin Wolfson dalam *The Philosophy of the Kalâm*, merujuk ke al-Syahrastânî, ketika menjelaskan kemunculan *kalâm* bahwa "metode *kalâm*" yang diterapkan pada penafsiran ayat-ayat antropomorfis

2 William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*: *An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), 56-57. Lihat juga Wardani, "Kritik atas Nalar Politik Aswaja", *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3) Banjarmasin, Edisi 1, Th. 1, 2003, 1-18. Artikel ini pernah dipresentasikan pada *Annual Conference on Islamic Studies* (ACIS) ke-8, Palembang, 3-6 November 2008 (lihat prosiding).

yang menandai kemunculan ilmu *kalâm* sebenarnya dikembangkan dari metode analogi fiqh.[3]

Riset-riset yang dilakukan belakangan membuktikan bahwa setiap tokoh, apalagi *fuqahâ`* sebagai kelompok yang memiliki *mode of thought* tersendiri, memiliki kecenderungan, atau bahkan mengembangkan pandangan teologinya sendiri yang berbeda dari polarisasi teologi besar tersebut, seperti teologi 'Abd al-Jabbâr (w. 1025 H),[4] yang dianggap berafiliasi ke teologi Mu'taziah, teologi al-Ghazâlî (w. 1111 M),[5] teologi al-Bâqillânî (w. 403 H/ 1013 M),[6] dan teologi al-Juwaynî (w. 438 H),[7] meskipun figur-figur ini disebut berafiliasi kepada teologi Asya'ariyah. Itu artinya bahwa memahami pandangan teologi para tokoh dengan polarisasi yang umum tersebut berakibat simplikasi, karena seorang tokoh tidak hanya melakukan interpretasi terhadap pandangan teologi tokoh anutannya, melainkan ia sendiri mengembangkan pemikiran teologi. Begitu juga, memahami pemikiran teologi kalangan *fuqahâ`* dengan polarisasi besar tersebut akan menyebabkan simplikasi, seakan-akan mereka tidak mengembangkan pemikiran teologi yang bersifat juridis dan distingtif, yang berbeda dengan teologi kalangan *mutakallimûn* umumnya.

Yang menarik adalah bahwa kalangan *fuqahâ`* mengemukakan argumentasi berbasis teologi yang mereka kembangkan sendiri yang

---

3 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalâm* (Cambridge, Massachusetts, dan London: Harvard University University Press, 1976), 20.

4 Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003); J.R.T.M. Peters, *God's Created Speech*: *A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qadi al-Qudât Abu al-Hasan bin Ahmad al-Hamadhanî* (Leiden: E.J. Brill, 1976).

5 Lihat M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*: *Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

6 Lihat Ilhamuddin, *Kalam al-Baqillani*: *Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997)

7 Lihat Tsuroya Kiswati, *al-Juwaini*: *Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005).

berbeda dengan *mainstream mutakallimûn* untuk menjelaskan konsep-konsep fiqh tertentu, seperti uraian tentang *jihâd* sebagai perang ofensif untuk pemaksaan agama yang merupakan kewajiban abadi bagi umat Islam. Sebagai contoh, salah satu persoalan teologis yang dihadapi oleh para *ushûlîyûn* yang membenarkan *jihâd* sebagai metode penyebaran Islam adalah sah kah keimanan seorang non-muslim yang dipaksa masuk Islam? Al-Bazdawî (w. 482 H), seorang ahli fiqh bermazhab Hanafiyyah, dalam karyanya, *Ushûl al-Bazdawî*, misalnya, berargumentasi bahwa pengakuan dengan lisan yang berkaitan dengan pembenaran dalam hati adalah rukun dalam menentukan keberimanan seseorang. Pengakuan lisan tersebut pada dasarnya hanyalah indikasi pembenaran hati, tapi kemudian menjadi rukun sebagaimana berlaku dalam ketentuan-ketentuan hukum di dunia (transaksi) dan di akherat (keyakinan).

Atas dasar logika ini, jika seorang non-muslim dipaksa untuk beriman, kemudian menyatakan beriman, keimanannya sah karena salah satu rukun tersebut ada, yaitu pengakuan lisan. Hal ini berbeda dengan pemaksaan seorang muslim untuk keluar dari agamanya. Ia tetap dianggap beriman.[8] Logika yang mendasari argumen dalam dua kasus ini tampak tidak konsisten, karena sebagaimana pada kasus murtad, seharusnya keberimanan yang dipaksa adalah juga tidak sah, karena keyakinan adalah persoalan penghayatan hati.[9] Lebih dari itu, argumentasi tersebut bertolak dari analogi yang menyamakan "konversi agama" dengan "transaksi komersial"; iman disamakan dengan barang (komoditi)!

Teologi *fuqahâ`* yang menjustifikasi perang permanen menjadi urgen untuk dikaji karena basis teologis tampaknya luput dari kajian, padahal argumentasi fiqh yang membenarkan kekerasan tersebut menjadi *established* karena basisnya adalah teologi yang

8 'Alî bin Muhammad al-Bazdawî, *Ushul al-Bazdawî* (*Kanz al-Wushul ilâ Ma'rifat al-Ushûl*) (Tp: Mathba`at Jâwîd Bârîs, t.th.), 305.

9 Lihat Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation, and Commentary* (Beirut: Dâr al-'Arabîyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1968), 103.

berakar kuat dari asumsi-asumsi keyakinan, yaitu pengabsahan yang tampaknya diklaim berasal dari tuhan. Problem *jihâd* permanen tanpa melihat alasan-alasan yang dibenarkan menjadi isu serius dalam hubungan antaragama akhir-akhir ini, terutama dengan terjadinya rentetan pemboman di Indonesia yang berakar dari *fiqh jihâd*.

B. Rumusan Masalah

Bertolak dari latar belakang di atas, masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana argumentasi teologis para *fuqahâ`* berkaitan dengan kewajiban *jihâd* sebagai perang permanen (berlaku selamanya) terhadap non-muslim?
2. Apa karakteristik-karakteristik teologi para *fuqahâ`* yang secara unik berbeda dengan teologi kalangan para teolog Islam (*mutakallimûn*) pada umumnya?
3. Faktor-faktor apa (ideologi, sosio-historis, dan politis) yang mendasari pandangan teologi para *fuqahâ`* tersebut?

C. Signifikansi Penelitian

Pertama, dilihat dari signifikansi teoretis keilmuan, dalam kajian teologi, penelitian ini menjadi signifikan untuk memahami teologi versi para *fuqahâ`* yang secara unik berbeda dengan teologi versi para *mutakallimûn*. Selama ini, teologi hanya dianggap sebagai teologi kalangan *mutakallimûn*, padahal para *fuqahâ`* juga mengembangkan *mode of thought* tersendiri. Dari perspektif epistemologi, karena secara internal berkembang dari nalar rasional terhadap teks dan secara internal juga bersumber dari tradisi Hellenistik, teologi Islam selama ini dianggap sebagai "teologi filosofis" (*philosophical theology*).[10] Padahal, "teologi

10 Lihat William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 37.

juridis" (*juridical theology*), meminjam istilah George Makdisi,[11] tidak dikaji dalam bangunan epistemologi ilmu-ilmu keislaman. Kategorisasi al-Jâbirî tentang epistemologi *bayânî*, *burhânî*, dan '*irfânî*, misalnya, hanya mengemukakan pemetaan dan berupaya menjelaskan kreativitas fiqh dalam penjelasan-penjelasan terlalu umum.[12]

Kedua, dilihat dari signifikansi praktis relasi antaragama, kajian kritis ini menelusuri akar kekerasan dalam fiqh Islam, khususnya tentang *jihâd* (perang ofensif), dengan mengkaji asumsi-asumsi teologis yang mendasarinya di kalangan *fuqahâ`* sendiri. Selama ini kajian yang dilakukan hanya terpusat pada kajian teologi kekerasan di kalangan *mutakallimûn*, atau membangun teologi baru untuk mewujudkan hubungan antar agama yang lebih sehat.[13] Dalam konteks upaya menciptakan ko-eksistensi secara damai antara pemeluk agama, rekonstruksi khazanah intelektual lama, terutama fiqh, meniscayakan rekonstruksi teologi yang tidak hanya berkembang di kalangan para teolog, melainkan juga di kalangan *fuqahâ`*.

D. Definisi Operasional dan Batasan Masalah

Yang dimaksud dengan "teologi yuridis" (*juridical theology*), sebuah istilah yang dipopulerkan oleh George Makdisi, adalah teologi yang bernuansa yuridis. Istilah ini bisa dikatakan sebagai lawan dari "fiqh teologis" (*theological* [*Islamic*] *law*). Fiqh teologis bermakna sebagai formulasi fiqh yang asumsi-asumsinya didasarkan atas pertimbangan-pertimbangan teologis, seperti keadaan teologi selama ini, semisal, persoalan *taklif* dalam diskusi teologis menjadi

11 George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usûl al-Fiqh*", dalam *Studia Islamica*, Paris, Jilid LIX (1984), 5-47.

12 Lihat Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî*: *Dirâsah Taḥlîliyyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993).

13 Lihat, misalnya, Abdulaziz Sachedina, "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations", dalam *Journal for Islamic Studies*, Jilid 18-19 (1998-1999), 2-23.

dasar dan mempengaruhi tema yang sama dalam diskusi fiqh. Sebaliknya, berbeda dengan ini, teologi yuridis adalah formulasi teologi yang banyak didasarkan atas asumsi, metode berpikir, atau pendekatan fiqh, seperti dicontohkan oleh Harry Austryn Wolfson, sebagaimana disinggung di atas, berkaitan dengan metode analogi (*qiyâs*) fiqh yang diterapkan dalam menyelesaikan persoalan ayat-ayat antropomorpisme (*tajsîm*) dalam al-Qur`an yang dihadapi oleh generasi awal Muslim. Pola pikir atau nalar fiqhî (*al-'aql al-fiqhî*)[14] mempengaruhi cara berpikir teologis yang dianut oleh sebagian fuqaha` secara sadar atau tidak, seperti Imam al-Syâfi'i, al-Bazdawî, dan Ibn al-'Arabî al-Mu`âfirî, sehingga membentuk teologi yang asumsi-asumsi, metode, atau pendekatannya tipikal fiqhî, maka melahirkan teologi yuridis.

Fenomena ini sesungguhnya sebenarnya tidak mengejutkan kita jika kita menganalogikan dengan pola pikir tashawwuf. Dalam tashawwuf, sudah lama berkembang "teologi sufistik", yaitu teologi yang dipengaruhi oleh pandangan sufistik, seperti "pembuktian" tentang adanya Tuhan melalui pendekatan *kasyf* dengan olah batin, sebagaimana diusung oleh al-Ghazâli sebagai pendekatan yang paling jitu dalam mengenal Tuhan, padahal pendekatan yang sebenarnya orisinal dari ilmu kalâm adalah pendekatan rasional (*nazharî*) dan dialektis (*jadalî*). Jadi, pendekatan ini dipengaruhi oleh tashawuf. Dalam fiqh, juga berkembang orientasi sufistik yang disebut sebagai "fiqh sufistik", seperti tampak dalam uraian-uraian fiqh dalam *Ihya` 'Ulûm al-Dîn* karya al-Ghazâlî. Begitu juga, dalam fiqh berkembang metode dan pendekatan yang tipikal fiqhî dalam menyelesaikan isu-isu teologis. Dengan demikian, para *fuqahâ`* di samping merupakan penganut setia teologi anutannya, seperti Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, di lingkungan mereka sendiri telah berkembang teologi yang bersifat juridis.

---

14 Istilah "nalar fiqhi" (*al-'aql al-fiqhî*) digunakan semula oleh Abû Usâmah Nawwâr al-Syiblî, seorang dosen di Universitas al-Amîr 'Abd al-Qâdir untuk Ilmu-ilmu Keislaman di al-Jazair dalam karyanya, *al-'Aql al-Fiqhî: Ma'âlim wa Dhawâbith* (Cairo: Dar al-Salâm, 2008).

Istilah "*jihâd*" dalam al-Qur`an maknanya sangat beragam.[15] Namun, dalam penelitian ini, istilah ini dipakai sebagai perang yang melibatkan kontak fisik untuk saling membunuh. Istilah yang digunakan oleh *fuqahâ`* dalam term hukum (boleh-tidak boleh), tentu saja, berkaitan dengan kewajiban (*fardhiyyat al-jihâd*), sehingga hampir selalu bermakna kontak-fisik atau kontak senjata.

Penelitian ini difokuskan pada kajian terhadap teologi yang dikembangkan oleh para *fuqahâ`* dari empat mazhab (Hanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, dan Hanâbilah) untuk menjustifikasi kekerasan terhadap non-muslim melalui doktrin *jihâd* sebagai perang ofensif tanpa pembatasan sebagai kewajiban permanen yang berlaku selamanya. Perang tersebut menjadi media yang dianggap absah untuk melakukan pemaksaan komunitas non-muslim ke Islam.

Fokus penelitian adalah terhadap pemikiran para *fuqahâ`* empat aliran fiqh, yaitu Hanafiyyah, Syâf'iyyah, Mâlikiyyah, dan Hanbaliyyah. Literatur-literatur yang diteliti adalah literatur-literatur fiqh. Namun, jika diperlukan untuk mencari dasar atau akar metodologis pemikiran fiqh tersebut, maka penelusuran argumen teologis tersebut diperlukan juga hingga ke literatur-literatur *ushûl al-fiqh*. Literatur-literatur ini hanya diperlukan untuk menjelaskan akar atau dasar metodologis argumen-argumen teologis kewajiban berjihâd yang dikemukakan oleh *fuqahâ`*. Fokusnya adalah literatur fiqh, seperti dalam madzhab Hanafiyyah, misalnya, *al-Mabsûth* karya al-Sarakhsî (w. 483 H) dengan *Ushûl al-Sarakhsî* sebagai karyanya dalam bidang ushûl al-fiqh. Dalam madzhab

15 *Jihâd* diambil dari *al-jahd* atau *al-juhd* yang bermakna kemampuan dan kesempitan. Pada dasarnya, jihâd adalah mencurahkan segala upaya dalam memerangi musuh. Namun, "musuh" yang dimaksud beragam. Dari sini, al-Râghib al-Ashfihânî membagi *jihâd* menjadi 3: *jihâd* melawan musuh yang tampak (perang), *jihâd* melawan syetan, dan *jihâd* melawan nafsu. Lihat al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), 108. Lihat juga Asma Afsaruddin, "jihâd/ Jahada", dalam *The Qur`an: an Encyclopaedia*, ed. Oliver Leaman (London dan New York: Routledge, 2006), 331.

ini, juga dikenal misalnya *Ushul al-Bazdâwi* karya al-Bazdawî (w. 482 H). Dalam madzhab Syâfi'iyyah, misalnya, *al-Umm* karya Imam al-Syâfi'i (w. 204 H/ 820 M) dengan dalam *al-Risâlah* sebagai karyanya dalam bidang ushûl al-fiqh,[16] dan *Tuhfat al-Muhtâj* karya Ibn Hajar al-Haytami (w. 973 H). Dalam madzhab Mâlikiyyah, dikenal misalnya *al-Fawâkih al-Dawâni* karya al-Nafrâwî (w. 1126 H), dalam bidang ushûl al-fiqh dikenal *Qânûn al-Ta`wîl*[17]karya Ibn al-'Arabî al-Mu'âfirî (w. 543 H/ 1148 M). Dalam madzhab Hanbaliyyah, dikenal misalnya karya Ibn Qudâmah (w. 620 H), *al-Mughnî.*

E. Riset-riset Terdahulu

Selama ini, sejauh pengetahuan peneliti, tidak ada kajian komprehensif tentang teologi para *fuqahâ`*, apalagi teologi yang mereka gunakan untuk menjustifikasi kewajiban abadi tentang *jihâd* ofensif yang merupakan akar kekerasan terhadap non-muslim, kecuali:

1. George Makdisi dalam artikelnya, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Usul al-Fiqh*".[18] Tulisan ini tidak mengungkap basis teologis dalam argumen *jihâd* sebagai perang ofensif permanen terhadap non-muslim yang membuahkan kekerasan sistematis dan terlembaga. Akan tetapi, tulisan ini bertujuan untuk membuktikan bahwa *usul al-fiqh* yang disistematisasi dasar-dasarnya oleh al-Syâfi'î dilatarbelakangi oleh kepentingan ideologisnya untuk membendung aliran rasional, terutama *kalâm*. George Makdisi berkesimpulan, "*Shâfi'î's purpose was to create for traditionalism*

16 Karyanya yang lain, *Ahkâm al-Qur`ân,* adalah karya dalam bidang tafsir ayat-ayat hukum. Oleh karena itu, karya ini memuat juga penjelasan-penjelasan fiqh. Al-Syâfi'i sendiri tidak menulisnya sebagai karya tersendiri, melainkan dikompilasi oleh al-Bayhaqî, seorang penulis karya hagiografi (*manâqib*) imam mazhab ini.

17 Karya ini sebenarnya adalah karya tentang *ushûl al-fiqh*. Judul yang sama juga ditulis oleh al-Ghazâlî.

18 Lihat dalam *Studia Islamica*, Paris, Jilid LIX (1984), 5-47.

a science which could be used as an antidote to kalâm"[19] (tujuan al-Syâfi'î adalah menciptakan untuk kepentingan tradisionalisme suatu ilmu yang bisa digunakan sebagai tandingan terhadap *kalâm*). Sebagai konsekuensinya, *ushûl al-fiqh* dibangunnya didasarkan atas "pendekatan para *fuqahâ`*" (*tharîqat al-fuqahâ`*)[20] yang, karena bertolak dari tujuan untuk menandingi *kalâm* rasionalis tentu, dilengkapi dengan asumsi-asumsi teologis juga dari perspektif tradisionalis. *Ushûl al-fiqh* diwarnai oleh tendensi teologis, karena lahir dari konteks respon *ahl al-ḥadîts*, khususnya terhadap sebagian penganut Mu'tazilah dan kalangan literalis (*ahl al-zhâhir*). Di samping dipengaruhi oleh Ibn Kullâb (w. 240 H/ 854-855 M) yang membekali *kalâm* untuk mempertahankan doktrin tradisionalis dan menamainya

19 George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Ushul al-Fiqh*", *Arabica*, Jilid 19 (1972), 12. Melchert menyebut aliran hukum dan teologi al-Syâfi'î dengan istilah "semi-rasionalis". Hal ini dilihat dari upaya keseluruhan al-Syâfi'î untuk memberikan porsi seimbang antara teks (*nashsh*) dan nalar (*ra`y*). Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan oleh Binyamin Abrahamov, aliran teologi, baik tradisional (*ahl al-ḥadîth*) maupun rasional (*ahl al-ra`y*), diukur secara jelas ketika terjadi konflik argumen dan pengutamaan salah satu di antara keduanya. Oleh karena itu, wajar Abrahamov dan Makdisi menyebut al-Syâfi'î merepresentasikan kecenderungan tradisionalisme. Al-Syâfi'î (*al-Risâlah* [Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.], 20) mengatakan "tidak ada suatu kejadian pun yang dihadapi oleh seorang penganut agama Allah, melainkan dalam kitab Allah terdapat *dalîl* dalam bentuk petunjuk tentang hal itu". Pernyataan ini menunjukkan bahwa kebenaran, menurut al-Syâfi'î, diperoleh hanya melalui proses analogis (*qiyâs*) terhadap teks, bukan kebenaran rasional mandiri. Itu artinya bahwa yag sentral bukan rasio, melainkan teks. 'Abd al-Wahhâb Ibrâhîm Abû Sulaymân, *Manhajiyyat al-Imâm Muḥammad bin Idrîs al-Shâfi'î fî al-Fiqh wa Ushûlih: Ta`shîl wa Taḥlîl* (Beirut: Dâr Ibn Ḥazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah), 1999, 93.

20 *Ushûl al-fiqh* disusun menurut salah satu di antara dua kecenderungan pendekatan: "pendekatan para ahli hukum" (*tharîqat al-fuqahâ`*) dan "pendekatan ahli *kalâm*" (*tharîqat al-mutakallimîn*). George Makdisi, "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Ushul al-Fiqh*", 26.

sebagai *ahl al-itsbât*,[21] hal itu juga disebabkan oleh berbagai konteks historis, seperti peristiwa inquisisi (*mih̲nah*), yang mempengaruhi al-Shâfi'î.

2. Hamka Haq dalam disertasinya di UIN Syarif Hidayatullah yang kemudian diterbitkan, *al-Syâthibî*: *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât*.[22] Dibandingkan dengan Muhammad Khalid Mas'ud, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law*, yang menekankan "filsafat hukum" melalui konsep *mashlah̲ah*, *dalâlah*, *taklîf*, *ta'abbud*, *niyyah*, '*âdah*, *khilâf*, dan *syarî'ah*,[23] kajian Hamka ini mengkaji aspek teologi dan membuktikan bahwa dari penjelasan al-Syâthibî tentang *mashlah̲ah*, ditemukan pandangan teologisnya yang orisinal, bukan seorang penganut Asya'ariyyah maupun Mu'tazilah, sebagaimana menjadi dua klasifikasi teologi besar yang sering digunakan untuk memahami teologi seorang tokoh. Teologi al-Syâthibî, simpulnya, mirip dengan teologi Mâturîdîyah Samarkand yang rasional dan mirip teologi Qadariyyah. Ia mencoba memperkenalkan bahwa teologi yang rasional tidak mesti harus Mu'tazilah.[24] Kajian ini tentu saja hanya menjelaskan basis teologi pandangan al-Syâthibî tentang *mashlah̲ah*, dan tidak mengkaji bagaimana pandangan teologi yang unik dan berbeda dari *mainstream* digunakan oleh para *fuqahâ`* untuk menjustifikasi kekerasan.

---

21 Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 68-86. Lihat juga pengaruh aliran Ibn Kullâb (Kullâbîyah), termasuk tokohnya, al-Muh̲âsibî, terhadap tokoh-tokoh Ash'arîyah dan khususnya Shâfi'îyah, semisal al-Bâqillânî, al-Isfarâ`înî, al-Juwaynî, dan al-Ghazâlî dalam H̲usyan al-Quwwatilî, "al-H̲ârith al-Muh̲âsibî: H̲ayâtuh wa Madzhabuh al-'Aqlî", 57.

22 Hamka Haq, *al-Syâthibî*: *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007).

23 Lihat lebih lanjut Muhammad Khalid Masud, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995).

24 Masud, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law*, v.

F. Kerangka Teori

Penelitian ini menerapkan perspektif sosiologi pengetahuan Karl Mannheim secara teori untuk menganalisis justifikasi *jihâd* berbasis teologi di kalangan *fuqaha`*. Sosiologi pengetahuan bisa mengkaji tentang hubungan antara pemikiran manusia dan konteks sosial yang mempengaruhinya, dan pengaruh ide-ide besar terhadap masyarakat. Bibit-bibit sosiologi pengetahuan memiliki akar-akar yang kuat dalam pemikiran Francis Bacon, Karl Marx, Friedrich Engels, Aguste Comte, Fiedrich Nietzsche, Vilfredo Pareto, dan Sigmund Frued. Kemudian ide tersebut muncul dalam pemikiran Emile Durkheim, Maurice Halbwachs, Lucien Lévy-Buhl, Max Weber, Georg Lukás, John Dewey, dan George Herbert Mead. Ide ini lebih lanjut dicetuskan oleh Max Scheler, Karl Manheim, dan Peter L. Berger.[25]

Istilah sosiologi pengetahuan pertama dipopulerkan oleh Max Scheler, dan meluas pada 1920-an. Karl Mannheim adalah salah seorang sosiolog yang mendalam menulis hal ini dalam karya-karyanya, seperti *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge, Essays in the Sociology of Knowledge, Conservatism*. Pengembangan lebih modern tentang sosiologi pengetahuan dikemukakan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dalam *The Social Construction of Reality* (1966) dan oleh Michael Foucault tentang genealogi dan arkeologi pengetahuan.[26]

Pada prinsipnya, sosiologi pengetahuan berupaya menggali latar belakang pemikiran, pemahaman, dan teori yang dicetuskan oleh seorang pemikir. Asumsi yang mendasari pandangan ini adalah bahwa ilmu pengetahuan yang merupakan kristalisasi pemikiran dan menghasilkan teori dilatarbelakangi oleh kondisi objektif. Oleh karena itu, Mannheim menawarkan metode dalam

25 Lihat Volker Meja dan Nico Stehr, *The Sociology of Knowledge* Jilid I (Cheltenham, UK dan Northampton, USA: The International Library of Critical Writings in Sociology,).

26 Sumber: https://id.wikipedia.org/wiki/Sosiologi_pengetahuan (13 Maret 2018).

sosiologi pengetahuan yang disebut dengan "sosio-analisis". Fokus analisisnya adalah pada latar belakang kehidupan penulis dan keterkaitannya dengan teori yang dicetuskannya. Begitu juga, konteks sosial, ekonomi, politik, dan budaya di mana sang tokoh hidup. Dengan demikian, sosio-analisis ini menghindarkan pemujaan yang buta terhadap teori dan pemikiran tokoh. Hal ini bernilai positif dalam konteks membebaskan ilmu pengetahuan dari pretensi kepentingan-kepentingan individual sesaat.[27] Karl Mannheim mengatakan sebagai berikut:

> This book is concerned with the problem of how men actually think. The aim of these studies is to investigate not how thinking appears in textbooks on logic, but how it actually functions in public life and in politics as an instrument of collective action.
>
> The principal thesis of the sociology of knowledge is that there are modes of thought which cannot be adequately as long as their social origins are obscure.
>
> The sociology of knowledge seeks to comprehend though in the concrete setting of an historical-social situation out of which individually differentiated thought only very gradually emerges.
>
> Strictly speaking it is incorrect to say that the single individual thinks. He finds himself in an inherited situation of thought which are appropriate to this situation and attempts to elaborate further the inherited modes of response or to substitute others for them in order to deal more adequately with the new challenges which have arisen out of the shifts and changes in his situation.[28]

---

27 http://kolomsosiologi.blogspot.co.id/2011/03/menelanjangi-latar-belakang-pemikiran.html?m=1 (12 Maret 2018).

28 Sebagaimana dikutip oleh Daniel Kettler, "Sociology of Knowledge", dalam https//understandingsociety.blogspot.co.id/2012/01/sociology-of-knowledge-mannheim.html (13 Maret 2018).

Dari kutipan di atas, jelas tampak bahwa sosiologi pengetahuan terfokus pada *modes of thought*, yaitu kondisi-kondisi atau konteks-konteks yang membentuk sebuah pemikiran, yang terkait dengan setting kongkret situasi historis dan sosial. Argumen Mannheim adalah bahwa pemikiran seorang tokoh tidak muncul begitu saja, melainkan lahir dari konteks tertentu (*an inherited situation of thought*).

G. Metode Penelitian

Dalam proses pengumpulan data, penelitian ini akan menggunakan metode historis-kritis dalam pengertian berikut.

Pertama, "historis" dalam pengertian bahwa metode ini merekonstruksi secara komprehensif teologi para *fuqahâ`* yang berkaitan dengan *jihâd* sebagai perang ofensif terhadap non-muslim yang berlaku permanen. Metode historis di sini bukan hanya memaparkan fakta-fakta historis secara vertikal, linear, dan kronologis-diakronis, tetapi juga melihat secara horizontal dengan mengungkap faktor keterkaitan dan keterpengaruhan, baik dari sisi idelogis ataupun nalar yang ada pada diri pengarang. Oleh karena itu, dari dimensi waktu, penelitian ini bersifat diakronis dan sekaligus sinkronis, atau biasa juga disebut dengan "sintesis".

Kedua, "kritis" dalam pengertian "metode kontemporer terhadap tradisi" (*qirâ`ah mu'âshirah li al-turâts*) yang memadukan objektivitas (*mawdu'iyyah*) di satu sisi, dan kesinambungan (*istimrâriyyah*) antara tradisi dengan konteks kekinian, sebagaimana ditawarkan oleh Muhammad 'Âbed al-Jâbirî dalam mengkaji tradisi (*turâts*). Langkah kedua dijabarkan sebagai berikut:

1. Memisahkan yang dibaca dari pembacanya (*fashl al-maqrû` 'an al-qâri`*) dengan langkah berikut: (a) memisahkan hubungan subjek (pembaca) dari objek (yang dibaca) dengan melepaskan keinginan asumsi-asumsi pembaca; (b) memisahkan objek dari subjek, dengan cara (i) membedah bangunan pemikiran dari teks yang dibaca dengan menemukan kerangka umum yang

membentuk sebuah pemikiran, (ii) melakukan analisis historis terhadap teks, dengan melihat latar belakang aspek sosial, politik, dan budaya (c) menyingkap kepentingan ideologis di balik teks.

2. Menghubungkan pembaca dengan yang dibaca (*washl al-qâri` bi al-maqrû`*), dalam pengertian bahwa teks bukan sekadar produk sejarah belaka, melainkan bisa hidup dan terbebas dari ikatan-ikatan sejarah. Pembaca bisa memutuskan untuk menghadirkan kembali atau tidak kandungan ideologis tersebut, sehingga di sini diupayakan pembaruan atas dasar otentisitas dengan tetap berpijak pada kesinambungan dengan tradisi tanpa harus terbenam dalam tradisi.[29]

Langkah-langkah penelitian yang akan diikuti adalah sebagai berikut:

1. Mendeskripsikan pemikiran-pemikiran tentang metodologi tafsir al-Qur`an dari tokoh ke tokoh.
2. Menganalisis setiap pemikiran tersebut dari perspektif teori analisis wacana kritis dengan terfokus ujaran-ujaran penulis dengan menganalisisnya dari berbagai konteks di belakangnya (*behind text*), terutama latar belakang penulis dan konteks sosial-historis-politis yang "mengendap" dalam wacana.
3. Melakukan analisis kritis terhadap argumentasi teologis yang bernuansa fiqhî tersebut dari perspektif kritis, seperti: pernyataan bahwa keimanan yang dipaksakan dianggap sah, seperti halnya transaksi komersial, karena penilaian hanya atas sesuatu tampak (*zhâhir*), bukan yang tersembunyi, akan dikritisi dari berbagai argumen, baik argumen tekstual (*nashsh*; al-Qur`an dan hadits) maupun argumen rasional. Filosofi yang mendasari keharusan mengkritisi *turâts* ini adalah sebagaimana yang dimaksud oleh al-Jâbirî bahwa *turâst* tidak

29 Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, *Naḥnu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî* (Beirut/ al-Dâr al-Baydâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1986), 21-23; 47-49. Lihat juga Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam*: *Representasi dan Ideologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 152-154.

boleh terbenam dalam ikatan-ikatan historis, karena ia harus menatap masa depan dalam kemoderenan (*hadâtsah*), seperti ide kebebasan beragama yang tidak hanya dijunjung oleh al-Qur`an, melainkan juga menjadi kesepakatan deklarasi universal HAM sedunia.

4. Menarik kesimpulan secara logis berdasarkan fakta-fakta dalam pembahasan yang dikemukakan sebelumnya dan menarik implikasi dari penelitian dalam bentuk saran-saran atau rekomendasi.

H. Sistematika Bahasan

Pembahasan dalam penelitian ini disusun dalam enam bab. Pada bab I, dikemukakan pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah (pertanyaan-pertanyaan penelitian), definisi operasional dan batasan atau fokus masalah, kajian-kajian terdahulu, metode dan pendekatan, dan sistematika bahasan.

Pada bab II, dikemukakan tentang pandangan aliran atau madzhab fiqh rasionalis (*Ahl al-Ra`yi*), yaitu aliran fiqh Hanafiyyah, dan aliran fiqh moderat, yaitu aliran fiqh Syâfi'iyyah berkaitan dengan argumen-argumen yang berbasis teologis tentang kewajiban untuk berjihâd.

Sebagai kelanjutan dari bab II tentang pandangan aliran fiqh tentang kewajban untuk berjihâd, maka pada bab III dikemukakan argumen teologis tentang hal ini menurut aliran fiqh tradionalis (*Ahl al-Hadîts*), yaitu aliran fiqh Mâlikiyyah dan Hanbaliyyah. Meski kedua aliran ini memiliki perbedaan dari aspek epistemologis, kedua memiliki kecenderungan yang sama, yaitu mengutamakan teks (*nashsh*) dibandingkan nalar dengan penekanan pada sumber yang disebut pertama tersebut lebih kuat dibandingkan dengan aliran Syâfi'iyyah.

Pada bab IV akan dikemukakan analisis argumen-argumen berbasis teologis tentang kewajban berjihâd tersebut dari perspektif

sosiologi ilmu pengetahuan untuk dikaitkan dengan konteks yang melahirkan berbagai pemikiran. Namun, penjelasan tentang konteks tersebut secara historis dan sosiologis tidak lengkap jika tidak dijelaskan dasar-dasar epistemologisnya. Oleh karena itu, sebelum dianalisis dari perspektif sosiologi ilmu pengetahuan, argumen-argumen tersebut akan dilihat dari aspek karakteristik-karakteristik "teologi *fuqahâ`*".

Simpulan dari deskripsi data dan analisis yang dikemukakan pada bab-bab sebelumnya dikemukakan pada bab V.

BAB II
ARGUMENTASI TEOLOGIS TENTANG KEWAJIBAN JIHÂD:
PANDANGAN ALIRAN FIQH RASIONALIS HANAFIYYAH DAN ALIRAN FIQH MODERAT SYÂFI'IYYAH

A. Tradisi Fiqh Hanafiyyah

1. Al-Sarakhsî (w. 490 H/ 1096 M) dalam *al-Mabsûth*

Al-Mabsûth sebagai karya al-Sarakhsî adalah *syarh* (penjelasan, komentar) terhadap *al-Kâfî*, karya Abû al-Fadhl al-Marwazî yang terkenal dengan al-Hâkim al-Syahîd (w. 344 H). Karya yang disebut terakhir ini adalah ringkasan terhadap enam karya Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibânî (132-189 H) yang dikenal dengan kitab-kitab *Zhâhir al-Riwâyah*, yaitu *al-Mabsûth, al-Jâmi' al-Kabîr, al-Jâmi' al-Shaghîr, al-Siyar al-Kabîr, al-Siyar al-Shaghîr,* dan *al-Ziyâdât*.[1] Al-Sarakahsî, ahli fiqh kelahiran Transoxiana (dikenal dalam literatur Arab dengan *mâ warâ` al-nahr*)[2] ini, dikenal sebagai ahli fiqh yang ulung, sehingga ia digelari "matahari para imam" (*syams al-a`immah*). Ia pernah dipenjara selama lima belas tahun oleh penguasa, karena ia berani mengritik penguasa soal keabsahan menikahi wanita budak. Selama di penjara itulah, ia menulis *al-Mabsûth*.[3]

Dalam kitab ini, disebutkan bahwa alasan yang bersifat teologis tentang kewajiban *jihâd* sebagai perang terhadap orang-orang

1 M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), 114.

2 Daerah ini terletak di sekitar Sungai Oxus, di Asia Tengah, sekarang mungkin melingkupi wilayah Uzbekistan, Tajikistan,Kyrgyzstan, dan Kazakhstan barat daya.

3 Lihat https://en.m.wikipedia.org/wiki/Sarakhsi (28 Juli 2018).

musyrik, adalah karena umat Islam, sebagaimana digambarkan dalam al-Qur`an, adalah "umat terbaik" (*khayr ummah*):

> Kalian (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kalian) menyuruh (berbuat) yang *ma'rûf* (makruf), mencegah dari yang *munkar* (mungkar), dan beriman kepada Allah. Sekiranya *Ahl al-Kitâb* beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.[4]

Sebutan umat Islam sebagai "umat terbaik" tersebut diberikan hanya jika syarat atau karakteristik yang disebut dalam ayat ini dilaksanakan, yaitu *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar* (menyuruh berbuat yang *ma'rûf* atau kebaikan, dan mecegah dari *munkar* atau keburukan). Sedangkan, pondasi kebaikan (*ma'rûf*) itu adalah iman kepada Allah swt, sehingga umat Islam secara individual diperintahkan untuk menyuruh dan mengajak orang lain untuk beriman kepada Allah swt. Sebaliknya, akar dari kemungkaran (*munkar*) adalah *syirk* (menyekutukan Allah swt sebagai tuhan dengan yang lain). *Syirk* sendiri di sini dianggap sebagai dosa atau kesalahan yang paling serius dibandingkan dengan kesalahan yang muncul karena ketidaktahuan (*jahl*) dan, bahkan, pengingkaran sekalipun, karena syirk pada prinsipnya adalah pengingkaran terhadap kebenaran dengan begitu saja, tanpa perlu penjelasan (*min ghayr ta`wîl*). Atas dasar ini, setiap Muslim diwajibkan untuk mencegahkan terjadi *syirk* tersebut.[5]

Dengan demikian, ada tiga konsep kunci yang digunakan sebagai dasar teologis untuk menjustifikasi kewajiban *jihâd* sebagai perang terhadap non-Muslim. Pertama, ide tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*) yang ditarik dari statemen al-Qur`an. Ide ini ditarik ayat al-Qur`an (Q.s. Âl 'Imrân: 110). Hanya saja, persoalannya adalah tidak semua ulama, baik *mufassir* maupun

4 Q.s. Âl 'Imrân: 110.

5 Al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Jilid 10 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1989), 3.

fuqahâ`, memfungsionalisasikan sebagai titik-tolak bagi aksi ke depan. Ibn 'Abbâs, sang Bapak Tafsir, misalnya, menganggap bahwa ayat itu hanya relevan dengan konteks kehidupan pada masa Nabi Muhammad dan para sahabat beliau ketika Madinah (masyarakat Madinah, *Medinan society*).[6] Itu artinya ide itu hanya ada dalam sejarah. Bahkan, al-Sayyid 'Abd al-Hâdî menganggapnya hanya relevan dengan konteks masyarakat Arab.[7] Namun, bagi al-Sarakhsî, pesan ayat ini tidak terbenam dalam konteks historisnya, melainkan bisa dijadikan sebagai titik-tolak idealisasi ke masa depan.

Kedua, ide tentang *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*. Konsep ini bertali berkelindan dengan ide pertama, yaitu bahwa ide kedua ini, yang juga ditarik dari ayat al-Qur`an tersebut, menjadi sarana atau karakteristik yang melekat sebagai identitas pada umat Islam sebagai "umat terbaik" tersebut. Jika peran ini tidak dilaksanakan, maka ide tentang "umat terbaik" itu menjadi kosong.

Ketiga, konsep tentang *syirk* (poltheisme). Bagi, al-Sarakhsî, *syirk* bukan sekadar keyakinan individual semata yang tidak percaya akan ketuhanan Allah swt., melainkan "pengingkaran terhadap kebenaran" (*inkâr al-ḥaqq*).[8] Lebih dari itu, *syirk* dianggap sebagai dosa atau kesalahan yang paling serius dibandingkan bentuk-bentuk pengingkaran yang lain. Dari pembedaan al-Sarakhsî antara pengingkaran kebenaran karena ketidaktahuan dank arena pembangkangan murni (sebenarnya disertai dengan pengetahuan), tampaknya ia membedakan tiga macam *kufr*, yaitu *kufr al-jahl* (*kufr* karena ketidakmengertian tentang kebenaran), *kufr al-'inâd* (*kufr* bukan karena ketidakmengertian atau tidak mengetahui, melainkan murni pembangkangan, keras kepala), dan *kufr al-syirk*

6 Lihat, tentang hal ini, dalam Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 392-397.

7 Lihat al-Sayyid 'Abd al-Hâdî, *Hâdhihi Ummatukum* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992), 21-25.

8 Bandingkan dengan pandangan Muhammad Asad yang mendefinisikan *kufr* sebagai "penolakan terhadap kebenaran. Lihat Asad, *The Message of the Qur`ân* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 698, footnote 26.

(*kufr* yang tanpa penjelasan, *min ghayt ta`wîl*, namun begitu saja menyandingkan atau menyekutukan Allah swt dengan tuhan-tuhan lain).[9] Mengapa *syirk* dianggap sebagai "kejahatan" paling serius (*serious crime*)? Di samping karena alasan bahwa *syirk* adalah "pengingkaran kebenaran tanpa penjelasan" tersebut, *syirk* juga dianggap sebagai "pangkal semua bentuk kemungkaran" (*ashl al-munkar al-syikr*).[10] Itu artinya, semua tindak kemungkaran bertolak dari penyekutuan Allah swt dengan yang lain. Bagi al-Sarakhsî, iman menjadi titik-tolak semua bentuk kebaikan, sehingga jika seseorang tidak beriman, maka tidak akan muncul kebaikan-kebaikan. Dalam konteks diskusi epistemologi moral, seseorang bisa saja bertindak atau berbuat baik karena motif yang objektif (rasional), seperti pada etika objektivis, karena mempertimbangan nilai-nilai intrinsik kebaikan dalam tindakan.[11] Akan tetapi, bagi seorang al-Sarakhsî, kebaikan semuanya berpangkal dari iman, sebagaimana keburukan berpangkal dari *syirk* dan kekufuran. Jadi, orang-orang berbuat baik adalah karena ia beriman disertai dengan kepatuhan akan perintah-perintah Tuhan. Dalam etika, model etika ini disebut etika voluntarismme.[12] Jika demikian, kita bisa menarik kesimpulan bahwa secara hipotesis Al-Sarakhsî berpandangan bahwa orang tidak mungkin berbuat baik dalam pengertian sesungguhnya jika tidak bertolak dari iman. Apakah dalam kenyataannya seperti ini? Dalam faktanya, bisa terjadi bahwa seseorang melakukan di luar pertimbangan iman, seperti karena dorongan hati nurani. Besar kemungkinan bahwa yang

---

9 Dalam al-Qur`an, sering disebutkan bahwa *syirk* dianut oleh generasi belakangan semata karena mengikuti anutan generasi terdahulu, yaitu para leluhur (*âbâ`*). Lihat Q.s. al-An'âm: 148; al-A'râf: 70, 173; Hûd: 62, 87; Ibrâhîm: 10. Bandingkan, klasifikasi *kufr* ini dengan penjelasan dalam, misalnya, al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), 435-438.

10 al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Jilid 10, ed. Khalîl Muḥyiddîn al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 3-4 (*kitâb al-siyar*).

11 Lihat Madjid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), 31-40.

12 Lihat Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 46-55.

dimaksud adalah al-Sarakhsî menganggap bahwa seseorang tidak dihitung sebagai kebaikan ("pahala") ketika melakukan kebaikan jika tidak bertolak dari iman, sesuai dengan statemen beberapa ayat al-Qur`an.[13]

Memang, menurutnya, dibandingkan dengan kesalahan-kesalahan lain, seperti mencuri dan berzina, *kufr* adalah salah bentuk kesalahan, bahkan merupakan "kriminalitas paling berat" (*a'zham al-jinâyât*). Meski demikian, di sisi lain, *kufr* sebenarnya adalah kesalahan antara Tuhan dan hamba, bukan kesalahan antarsesama hamba. Oleh karena itu, Tuhanlah yang berhak menghukumnya, bukan manusia. Dalam konteks itu, fiqh hanya mengatur hukuman di dunia sebagai "siasat" (strategi) menuju kemaslahatan hamba atas dasar pemeliharan *maqâsid*, seperti pemberlakuan *qishâsh* untuk pemeliharaan jiwa manusia umumnya. Sedangkan, memerangi mereka diatur oleh alasan atau sebab (*'illah*), yaitu jika suatu komunitas ditindas, diancam, atau bahkan telah diperangi oleh komunitas lain (Q.s. 2: 191), dan sebab yang mendorong ke *'illah* tersebut adalah *syirk*. Jadi, *syirk* memang benar-benar dilihat sebagai sumber kejahatan, sehingga wajar kemudian perang dikobarkan atas dasar syirk yang melekat pada orang-orang kafir itu.

Jika argumen al-Sarakhsî disusun dalam urutan logis, maka seperti tampak dari premis-premis berikut ini. Premis teologis: umat Islam adalah "umat terbaik" dan hal itu harus diwujudkan. Syarat untuk mewujudkannya adalah melalui *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*. Sedangkan, pangkal kemakrufan adalah iman dan pangkal kemungkaran adalah *syirk*. Oleh karena itu, sasaran utamanya adalah orang-orang yang tidak beriman, karena mereka telah mengingkari kebenaran (iman).

---

13 Iman sebagai syarat pertama dihitungnya kebaikan sering disebutkan dalam al-Qur`an. Orang-orang yang tidak beriman, amal-amal yang mereka kerjakan dianggap sia-sia. Lihat, misalnya, Q.s. al-Baqarah: 217; Âl 'Imrân: 22; al-Mâ`idah: 5; al-An'âm: 88; Hûd: 16.

2. Abû Bakr bin 'Alî bin Muhammad al-Haddâdî al-Zubaydî al-Yamanî (w. 800 H) dalam *al-Jawharah al-Nayyirah*

Menurut al-Haddâdî, memerangi orang-orang kafir hukumnya wajib, meski mereka tidak memulai perseteruan lebih dahulu. Dengan demikian, menurutnya, perang ofensif menjadi keharusan. Alasannya adalah bahwa perang yang bersifat defensif, semisal dengan ditemukan penganiayaan, hanya berlaku di kalangan kaum Muslimin. Sedangkan, memerangi orang-orang kafir berbeda keadaannya.[14] Memerangi mereka, menurutnya, lebih merupakan tuntuntan kewajiban doktrinal Islam, yaitu karena *jihâd* sebagai perang menumpas orang-orang kafir adalah rukun di antara rukun-rukun Islam. Kesimpulan ini ditariknya dari sejumlah dalil:

a. Diwajibkan atas kalian berperang, padahal itu tidak menyenangkan bagi kalian (Q.s. al-Baqarah: 216).
b. Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kalian temui, tangkaplah dan kepunglah mereka, dan awasilah di tempat pengintaian.Jika mereka bertobat dan melaksanakan shalat serta menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang (Q.s. al-Tawbah: 5, lebih dikenal sebagai "ayat pedang", *âyat al-sayf*).
c. Dan perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata (Q.s. al-Anfâl: 39).

Ayat-ayat ini tidak dikutip secara lengkap, terutama misalnya, penggalan pada ayat terakhir ini, di mana terdapat pernyataan bahwa jika orang-orang musyrik tersebut berhenti dari *fitnah*, maka Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan. Begitu juga, ayat-ayat ini tidak ditafsirkan secara menyeluruh dan utuh atas dasar urutan kronologis turun.

14 Al-Haddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah*, Jilid 2 (T.tp.: al-Mathba'ah al-Khayriyyah, 1322 H), 257.

Dari pengutipan ayat-ayat tersebut sebagai dasar kesimpulannya bahwa *jihâd* adalah rukun Islam, kita bisa memahami alasan-alasannya. Pertama, dengan Q.s. al-Baqarah: 216, ia menjelaskan/menafsirkan bahwa "diwajibkan atas kalian berperang, padahal hal itu berat bagi kalian" (*furidha 'alaykum al-qitâl, wa huwa syâqq 'alaykum*).[15] Dengan penafsiran ini, ia sebenarnya ingin mengatakan bahwa meski terasa berat, *jihâd* tetap diwajibkan kepada kaum Muslim, hal ini berisi penekanan yang menunjukkan bahwa *jihâd* dianggap sebagai hal yang prinsipil dalam agama Islam.[16]

Kedua, Q.s. al-Tawbah: 5 yang lebih dikenal umumnya sebagai "ayat pedang" (*âyat al-sayf*) adalah ayat yang umumnya dipahami oleh para ulama, baik mufassir maupun fuqahâ`, sebagai ayat yang berisi penyataan yang sangat tegas (bunuhlah, intai, dan sergap orang-orang musyrik di mana saja mereka berada), sehingga dianggap sebagai bagian dari representasi sikap final Islam terhadap keberadaan komunitas non-Muslim. Tidak sedikit juga para ulama yang kemudian menganggap ayat ini menganulir semua ketentuan perang defensif yang turun sebelumnya dan bahkan menganulir begitu banyak ayat-ayat damai (setidaknya 135 ayat, bahkan lebih).[17]

Ketiga, penafsiran kata "*fitnah*" dalam Q.s. al-Anfâl: 39. Ungkapan ini ditafsirkan dengan "*syirk*".[18] Penafsiran ini sebenarnya

---

15 Al-Haddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah*, Jilid 2, 257.

16 Lihat kritik Yûsuf al-Qaradhâwî terhadap pandangan sebagian ulama tentang *jihâd* sebagai salah satu rukun Islam, dalam karyanya, *Kayfa Nata'âmal ma' al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'âlim wa Dhawâbit*.

17 Lihat kajian tentang hal ini, berikut implikasi penganuliran ayat-ayat damai tersebut terhadap formasi *fiqh jihâd* dalam Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Jakarta: Kementerian Agama RI., 2011). Kajian ini menemukan 135 ayat damai yang dianggap oleh para ulama sebagai ayat-ayat yang teranulir. Yûsuf al-Qaradhâwî bahkan menemukan 140 ayat damai diangap teranulir. Lihat Yûsuf al-Qaradhâwî, *Fiqih Jihad* (Bandung: Mizan, 2010), bab 18 (198-237). Bahkan, Jasser Audah menyebut ada lebih dari 200 ayat damai teranulir. Lihat Audah, *Maqâsid untuk Pemula*, terj, 'Ali 'Abdelmon'im (Yogkarta: SUKA Press, 2013), 66-67.

18 Al-Haddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah* Jilid 2, 257.

juga dianut oleh Ibn 'Abbâs, sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsîr,[19] dan bahkan di era modern oleh tim penerjemahan Kementerian Agama RI.[20] Dari penafsiran awal-awal surat al-Tawbah (ayat 1-5) lebih lengkap yang dikemukakan oleh al-Haddâdî, tampak dengan jelas bahwa alasan perang terhadap orang-orang *musyrik* adalah karena *syirk* di hati mereka, terbukti dari penafsiran ungkapan "jika kalian bertobat" (*fa in tubtum*, Q.s. 9:3) ditafsirkan dengan "dari *syirk*",[21] bukan secara kontekstual dari pembicaraan ayat-ayat sebelum dan konteks historis tentang pelanggaran perjanjian damai yang dilakukan oleh orang-orang musyrik terhadap kaum Muslimin.[22] Jika demikian, ayat tersebut ditafsirkan sebagai ayat yang memerintahkan agar orang-orang musyrik diperangi hingga *syirk* yang bersemayam di hati mereka hilang. Jika ayat ini

19 Lihat 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ` 'Ismâ'îl ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 210. Namun, menariknya, Ibn Katsîr juga mengemukakan penafsiran yang lebih seimbang dengan mempertimbangkan konteks ayat secara menyeluruh, seperti terlihat dari kutip dari pendapat Ibn 'Umar (hlm. 209-210). Lihat juga Wardani, *Ayat Pedang*, 326-327.

20 Terjemah ayat ini menurut versi Kementerian Agama adalah sebagai berikut: "Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan". Kesalahan terjemahan ini adalah sebagai berikut. Pertama, menyamakan antara kata "*fitnah*" (bahasa Arab) dengan "fitnah" (bahasa Indonesia), padahal kedua kosa-kata ini berbeda maknanya. Lihat al-Râghib al-Ashfihânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân* (Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003), 373-375; Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Tabarî's Exegesis of the Cultural Symbolic Construct of *Fitna*", dalam *Approaches to the Qur`ân*, ed. G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 157-172. Kedua, namun apa yang dimaksud dengan kata "fitnah" itu kemudian ditafsirkan dalam kurung dengan kekafiran, yang hampir sama saja dengan syirk, menurut Ibn 'Abbâs. Lihat tim penerjemah, *Al-Qur`an dan Terjemahnya* (Jakarta: Duta Surya, 2011), 245.

21 Al-Haddâdî, *al-Jawharah al-Nayyirah* Jilid 2, 260.

22 Bandingkan dengan uraian dalam M. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Qur`an Yesterday and Today), ed. Pena Marin, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

ditafsirkan demikian, maka perang yang dimaksud tidak lagi atas dasar sebab adanya penindasan yang mereka lakukan terhadap kaum Muslimin (yaitu perang defensif), melainkan atas dasar *syirk* yang melekat di hati mereka (perang ofensif). Dengan logika seperti, maka selama ada orang-orang *musyrik*, perang terhadap mereka tetap menjadi kewajiban. Atas dasar ini, wajar kemudian al-Haddâdî berkesimpulan bahwa fase final dari proses legislasi al-Qur`an tentang *jihâd* adalah perang ofensif-mutlak (di semua waktu).

Penafsiran tentang ungkapan "*fitnah*" sebagai *syirk* yang berimplikasi pada perang ofensif-mutlak itu juga sealur dengan penekanan al-Haddâdî terhadap pernyataan "dan agar agama bagi Allah semata". Dari penafsiran terhadap ungkapan "*fitnah*" itu, bisa dipahami penafsiran al-Haddâdî bahwa tujuan perang ofensif-mutlak secara orang-orang kafir tersebut adalah agar hanya agama Islam yang bisa berkembang. Jika potongan ayat ini dipahami secara inklusif, misalnya, sebagaimana ditafsirkan oleh Muhammad Asad,[23] tentu akan bertentangan penafsiran eksklusif al-Haddâdî tentang "*fitnah*".

3. Ibn Nujaym al-Mishrî (w. 970 H) dalam *al-Bahr al-Râ`iq Syarh Kanz al-Daqâ`iq*

Nama lengkap Ibn Nujaym adalah Zaynuddin bin Ibrâhîm bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Bakr. Ia lahir di Cairo pada 926 H. Di antara guru-gurunya adalah Syekh Amîn

23 Asad menerjemahkan ayat ini selengkapnya sebagai berikut: "*And fight against them until there is no oppression and all worship is devoted to God alone*" (Dan berperanglah melawan mereka hingga tidak ada lagi penindasan and semua ibadah bisa dicurahkan sepenuhnya kepada Tuhan". Asad, *The Message of the Qur`ân*, 244. Asad juga memberikan penafsiran bahwa yang dimaksud adalah "agar setiap orang bisa secara bebas menyembah Tuhannya. Ayat ini, begitu Q.s. al-Baqarah: 192 yang berisi penekanan serupa, sebenarnya menegaskan pentingnya pengakuan akan hak mempertahankan diri (self-defence) dalam pengertian luas, bahkan, yang bisa memberikan keabsahan perang.

al-Dîn bin ‘Abd al-Âl al-Hanafî, Syekh Abû al-Faydh al-Sulamî, Syekh Syaraf al-Dîn al-Bulqînî, dan Syekh Ahmad bin Yûnus (Ibn al-Syiblî). Sejumlah karya ia tulis, antara lain: *al-Asybâh wa al-Nazhâ`ir, al-Bahr al-Râ`iq, Mukhtashar al-Tahrîr, Syarh al-Manâr, al-Fawâ`id al-Zayniyyah*, dan *al-Rasâ`il al-Zayniyyah*.[24]

Dalam bidang fiqh, ia adalah penganut Hanafiyyah. Sedangkan, dalam bidang teologi, ia adalah seorang Sunnî, penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ’ah*, khususnya Maturîdiyyah. Ia banyak dipengaruhi oleh Hâfizh al-Dîn al-Nasafî, dan ia sendiri banyak mempengaruhi Ibn ‘Âbidîn.[25]

Berbeda dengan al-Sarakhsî, Ibn Nujaym tidak bertolak dari idealisasi yang bersifat teologis tentang bagaimana mengaktualisasikan sebutan umat Islam sebagai “umat terbaik” (*khayr ummah*) dalam konteks aksinya ke komunitas non-Muslim. Ibn Nujaym melihat kekufuran sebagai “kerusakan” (tentu saja dalam pengertian non-fisik, yaitu bersifat teologis). Hal ini tampak bisa disimpulkan dari tujuan *jihâd* “mensterilkan alam dari kerusakan” (*ikhlâ` al-‘âlam ‘an al-fasâd*). Oleh karena itu, *jihâd* menjadi bernilai baik, karena tujuan membasmi kerusakan itu, meski nilai kebaikan di sini yang ia maksud hanya bersifat instrumental (*hasanan li ma’nan fî ghayrih*), yaitu bahwa *jihâd* merupakan kewajiban yang hanya merupakan sarana[26] untuk mencapai tujuan sesungguhnya, yaitu bersihnya alam dari “kerusakan” teologis berupa kekufuran. Atas dasar ini, ia berkesimpulan bahwa *jihâd* dibenarkan hanya

24 Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Râ`iq Syarh Kanz al-Daqâ`iq (fî Furû’ al-Hanafiyyah)*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997/ 1418), 5.

25 “Short Biography of Ibn Nujaim al-Hanafi”, dalam https://kitaabun.com/shopping3/article_info.php?articles_id=875 (28 Juli 2018).

26 Dalam hukum Islam, memang dibedakan antara “sarana” (*wasîlah*) dan “tujuan” (*maqshad*), tapi keduanya tidak terpisahkan, bahkan status hukum sarana mengikuti status hukum tujuan (*li al-wasâ`il hukm al-maqâshid*). Begitu juga, “kewajiban” suatu perbuatan bisa dilihat dari aspek hanya sebagai sarana (*fardhiyyat al-wasâ`il*) dan dan dari aspek sebagai tujuan (*fardhiyyat al-maqâshid*). Lihat, pembedaan ini, misalnya, dalam Syihâb al-Dîn al-Âlûsî, *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd*, manuskrip, 6-7 dalam http://www.mostafa.com (29 Juli 2018).

dengan alasan pembelaan diri (perang defensif, "kita diperangi", *harban 'alaynâ*).[27]

Dari argumentasi Ibn Nujaym tentang kewajiban *jihâd* ini, kita bisa mengetahui bahwa konsep keseimbangan alam semesta (fisik dan non-fisik, lingkungan alam dan sosial) hanya mungkin terwujud melalui keseimbangan secara teologis, yaitu jika alam dalam pengertian tersebut tidak "dirusak" dengan kekufuran. Konsep "kerusakan" secara teologis tidak hanya dikenal di kalangan fuqahâ`, melainkan juga ide al-Qur`an sebagai sumbernya.[28]

Dari tiga *dalîl* dari al-Qur`an yang dirujuk oleh Ibn Nujaym (Q.s. al-Tawbah: 5, 29 dan 36) berkaitan dengan orang-orang musyrik dan *Ahl al-Kitâb*, yaitu orang-orang kafir. Dengan demikian, jelas bahwa "kerusakan" yang dimaksud di sini adalah kerusakan secara teologis, meskipun dalam literatur fiqh, istilah "kerusakan" (*fasâd*) juga digunakan, misalnya, dalam penegrtian tidak terpenuhi syarat atau ketentuan dalam ibadah. Ibn Nujaym memandang dalam konteks itu bahwa *kufr* adalah suatu bentuk pengrusakan terhadap tatanan alam semesta. Bahkan, *kufr* dianggap sebagi aib atau cacat (*al-kufr 'ayb*),[29] dalam segala bentuknya, baik *syirk*, *nifâq*, dan sebagainya, karena, sebagaimana dianut oleh umumnya *fuqaha`*, semua bentuk kekufuran itu pada prinsipnya

---

27 Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Râ`iq Syarh Kanz al-Daqâ`iq*, Jilid 5 (T.tp.: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, t.th.), 76.

28 Dalam al-Qur`an, setidaknya ada 11 konteks penggunaan ungkapan "kerusakan", seperti dengan mengikuti hawa napsu (Q.s. al-Mu`minûn: 71), dalam konteks pengacauan yang dilakukan oleh orang-orang munafik yang disertai dengan pengrusakan tanaman dan ternak (Q.s. al-Baqarah: 205), dan dalam konteks celaan al-Qur`an terhadap praktik penyembelian anak laki-laki dan membiarkan hidup anak perempuan oleh Fir'aun pada zaman Nabi Mûsa as. Dari keseluruhan konteks tersebut, hampir semuanya berkonotasi sebagai kerusakan secara teologis. Lihat Wardani, *Islam Ramah Lingkungan: dari Eko-teologi al-Qur`an Hingga Fiqh al-Bî`ah* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2015), 76-77.

29 Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Râ`iq* Jilid 3, 141.

sama (satu esensi), meski manifestasinya berbeda (*al-kufr millah wâḥidah*).[30]

Keseimbangan atau ketertataan alam semesta dilihat tidak hanya dari fenomena fisika, melainkan dari ketundukan isi semesta kepada Tuhan mereka. Ide ketertataan semesta dalam pengertian secara teologis ini secara otentik sebenarnya ide Qur`ani, seperti dinyatakan, misalnya, bahwa Tuhan meletakkan timbangan (*mîzân, keseimbangan*).[31]

B. Tradisi Fiqh Syâfi'iyyah

1. Abû 'Abdillâh Muḥammad bin Idrîs bin al-'Abbâsî bin 'Utsmân bin Syâfi' bin 'Abd al-Muthallib bin 'Abd Manâf al-Muthallibî al-Qurasyî (w. 204 H) dalam *al-Umm*

Dalam kitab induk karya imam madzhab ini, pembahasan tentang *jihâd* ditempatkan sesudah bab *mu'âmalah*, karena ada kesamaan antara kedua bahasan ini, yaitu tentang harta rampasan perang. Atas dasar ini juga, bahasan tentang *jihâd* dikemukakan dalam satu bab bersama dengan pajak (*jizyah*).

Ciri khas argumentasi teologi yang dikemukakan oleh al-Syâfi'î adalah logis-skripturalis (*logico-scripturalist argumentation*). Berbeda dengan *fuqahâ`* lain, seperti halnya ia dilakukan dalam kitab *ushûl al-fiqh*nya, *al-Risâlah*, ketika mengemukakan argumen ini dalam kitab fiqhnya, *al-Umm*, ia bertolak dari ayat-ayat al-Qur`an yang layaknya dijadikan sebagai premis-premis. Ayat-ayat al-Qur`an itu terkesan hanya disusun secara acak, padahal ayat-ayat al-Qur`an disusunnya berurutan secara logis dari premis ke premis menuju kesimpulan. Perujukan terhadap ayat-ayat al-Qur`an, tanpa banyak komentar, menandakan kecenderungan kuatnya sebagai kalangan *Ahl al-Hadîts* yang bertolak dari *nash*

30 Ibn Nujaym, *al-Baḥr al-Râ`iq* Jilid 3, 110.

31 Lihat Q.s. al-Raḥman: 7-10. Lihat uraian tentang hal ini dalam Wardani, *Islam Ramah Lingkungan*, 61-68.

ke *nash*. Namun, ia bukanlah seorang literalis seperti halnya kalangan literalis (*Zhâhiriyyah*) atau seperti kalangan Mâlikiyyah dan Hanbaliyyah, karena meski berolak dari *nash* ke *nash*, argumen tersebut disusun berbasis logika.

Ia memulai argumentasi teologis tentang kewajiban *jihâd* dengan mengemukakan Q.s. al-Dzâriyât: 56 tentang tujuan Allah swt dalam menciptakan manusia dan jin adalah agar mereka menyembah-Nya. Ini adalah tujuan hakiki manusia hidup. Dari ayat ini, ia kemudian menyusun premis-premis teologis dari ayat-ayat al-Qur`an disertai dengan komentar seperlunya:

a. Jin dan manusia diciptakan oleh Allah swt dengan tujuan agar mereka menyembah-Nya (Q.s. al-Dzâriyât: 56). Tujuan ini adalah tujuan hakiki manusia. Dengan merujuk ke ayat ini dan dengan memahami penggunaan ayat-ayat sesudahnya, ia ingin mengatakan bahwa manusia yang baik adalah manusia menyadari tujuan hidup tersebut dan berupaya mewujudkannya.
b. Manusia itu dahulunya sebenarnya merupakan satu umat, yaitu umat yang mengakui Allah swt sebagai tuhan. Namun, terjadi perselisihan dan hal itu menjadikan mereka sesat. Atas dasar ini, kemudian Allah swt mengutus para nabi untuk memberi petunjuk kepada mereka melalui kitab suci (Q.s. al-Baqarah: 213). Dari ayat ini, tampak bahwa al-Syâfi'î ingin mengatakan bahwa dahulu, umat manusia semuanya tunduk kepada Allah swt sebagai tuhan mereka, tidak menyimpang dari *tawhîd*. Bertolak dari ayat ini, ada idealisme atau cita-cita untuk menyatukan kembali manusia di bawah *tawhîd*. Caranya adalah dengan memberi mereka petunjuk (dakwah), sebagaimana secara historis, menjadi *sunnah* atau tradisi kenabian bahwa Allah swt mengutus para nabi-Nya untuk mengembalikan ke jalan yang benar.
c. Telah banyak Nabi yang diutus untuk mengemban amanah dalam memberi petunjuk kepada manusia ini, dimulai dari Nabi Adam, Nûh, Ibrahim dan nabi-nabi dari keturunannya,

dan keturunan ‘Imran (Q.s. Âl ‘Imrân: 33-34, al-Nisâ`: 125, Maryam: 54).

d. Kemudian diutus Nabi Muhammad yang juga berasal dari keturuan Nabi Ibrâhîm). Sifat beliau dan para pengikutnya digambarkan oleh al-Qur`an sebagai orang-orang yang bersikap tegas atau keras (*ashiddâ`*) terhadap orang-orang kafir (Q.s. al-Fath: 29).

e. Umat Nabi Muhammad dengan karakteristik seperti itu, sebagaimana digambarkan oleh al-Qur`an sebagai “umat terbaik” (*khayr ummah*), tentu terwujud jika umat ini menjalankan misinya yang agung, yaitu menyuruh orang lain untuk melakukan perbuatan yang baik (*ma’rûf*) dan dan mencegah orang lain dari perbuatan yang *munkar* (Q. Al ‘Imrân: 110). Hingga pada premis ini, tampak asumsi al-Shâfi’î bahwa ketika ia telah meletakkan premis bahwa tugas para rasul adalah memberi petunjuk kepada manusia untuk keluar dari perselisihan dan kekafiran, dan tugas umat ini adalah *amr ma’rûf* dan *nahy munka*r, maka jelas baginya bahwa *kufr* salah satu bentuk kemungkaran yang harus dicegah atau diberantas.

f. Lalu kepada siapa ditujukan misi dakwah seperti itu? Misi dakwah tersebut, sebagai misi “membuka rahmat”, ditujukan juga kepada *Ahl al-Kitâb*, supaya tidak ada anggapan kekosongan masa (*fatrah*) pengutusan rasul (Q.s. al-Mâ`idah: 19). Secara kontekstual, siapa yang dimaksud oleh al-Qur`an yang menjadi sasaran dakwah, dan tentu saja, yang dianggap menyimpang yang disebutkan dalam ayat dalam premis sebelumnya sebelumnya (Q.s. al-Baqarah: 213), menurut al-Syâfi’î, adalah *Ahl al-Kitâb.* Melalui para rasul lah, diajarkan ajaran kitab suci kepada mereka (Q.s. al-Jumu’ah: 2).

g. Tujuan utama dakwah adalah agar “agama yang benar (Islam) diunggulkan di atas semua agama” (*liyuzhhirahu ‘alâ al-dîn kullih*) (Q.s. al-Mâ`idah: 33). Nabi yang dipercaya untuk

mengemban misi mulia ini adalah nabi terakhir, yaitu Nabi Muḥammad (Q.s. al-Aḥzâb: 40).[32]

h. Cara untuk mengangkat Islam mengungguli agama-agama yang lain, sebagaimana dijelaskan oleh al-Syâfi'î pada bahasan tersendiri (*fî izhhâr dîn al-nabî 'alâ al-adyân*), yaitu dengan dakwah. Jika dakwah ditolak, atau bahkan dihinakan, seperti perobekan surat Nabi, maka perang dikobarkan.[33]

Argumentasi di atas disusun secara rapi dan logis dari premis ke premis, meskipun tidak dalam pengertian premis-premis logika secara ketat. Atas dasar rangkaian argumentasi tersebut, apa yang sesungguhnya dikatakan oleh al-Shâfi'î adalah bahwa dilihat dari tujuan penciptaan dan misi kenabian Muḥammad yang meliputi semua manusia, *kufr* (kekafiran) adalah penyimpangan atau kesalahan. Alasan al-Syâfi'î yang lain adalah karena Islam harus mengungguli semua agama. Oleh karena itu, jika dengan dakwah secara damai, orang-orang kafir tetap dalam kekafiran mereka, maka mereka harus diperangi.

Dengan pendapat seperti ini, al-Syâfi'î adalah seorang *fuqahâ`* pertama, mendahului *fuqahâ`* Ḥanafiyyah semisal al-Sarakhsî, yang menyatakan bahwa *kufr* adalah suatu penyimpangan atau kesalahan yang harus dihukum dengan diperangi atau diberantas. Oleh karena itu, *jihâd* dianggap sebagai bentuk hukuman terhadap mereka. Pandangan seperti ini senada dengan pandangan Ibn Taymîyah bahwa *jihâd* merupakan adalah bentuk hukuman yang mutlak harus dilakukan, karena hukuman dalam bentuk lain, seperti dengan *ḥadd* yang biasa diterapkan atas kesalahan individual, tidak bisa diterapkan. Hal itu karena *kufr* dianggap sebagai kesalahan

32 al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), 167-168. Lihat juga al-Syâfi'î, *Aḥkâm al-Qur`ân*, Jilid II, ed. 'Abd al-Ghanî 'Abd al-Khâliq (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H), 3-7.

33 al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid IV, 180.

atau "kriminalitas" yang dilakukan secara kolektif oleh orang-orang kafir dengan menolak dakwah Islam.[34]

Dibandingkan dengan argumentasi para *fuqahâ`*, baik semasanya maupun sesudahnya, bahkan dari madzhab lain, argumentasi al-Syâfi'î, meski tampak dari ayat ke ayat disertasi hanya sedikit komentar, sebenarnya lebih lengkap. Bahkan, ada kemungkinan para *fuqahâ`* sesudahnya mengadaftasi argumen, melalui beberapa ayat dan konsep kunci yang digunakan. Jika dicermati dari argumentasi di atas, konsep-konsep kunci yang dijadikan dasar argumentasi tersebut adalah sebagai berikut. Pertama, konsep konsep tentang hakikat dan tujuan penciptaan manusia dan jin, yaitu menyembah-Nya (*'ibâdah*). Berdasarkan fitrahnya, manusia diciptakan atau dirancang sebagai hamba yang seharusnya mengabdi kepada Tuhan. Hal ini sealur dengan pernyataan bahwa bertaw<u>h</u>îd merupakan fitrah penciptaan manusia. Jadi, orang-orang kafir yang masuk Islam sebenarnya kembali ke tujuan dan fitrah penciptaannya. Kedua, konsep tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*). Ketiga, konsep tentang *amr ma'rûf* dan *nahy munkar*. Keempat, konsep tentang peran dan silsilah kenabian, dari Adam hingga Muhammad, yang menegaskan bahwa sudah menjadi *sunnah* kenabian, yaitu ketentuan Tuhan bahwa umat-umat yang menyimpang akan diberi petunjuk dengan diutusnya para rasul. Berdasar garis silsilah kenabian, Nabi Muhammad terhubung dengan Nabi Ibrâhîm dan Ismâ'îl. Kelima, konsep tentang *kufr* sebagai penyimpangan yang harus dikembalikan kepada asal fitrah manusia. Meski *kufr*, bentuknya beragam, tanpi esensinya sama (*al-kufr millah wâ<u>h</u>idah*), seperti halnya Islam esensinya sama (*al-Islâm millah wâ<u>h</u>idah*).[35] Oleh karena itu, apa pun bentuknya, *kufr* adalah penyimpangan yang harus diluruskan.

---

34 Ibn Taymîyah, *Kitâb al-Jihâd*, ed. al-Shaykh Zuhayr Syafîq al-Kabbî (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1992 M/ 1412 H), 71.

35 al-Syâfi'î, *al-Umm*, Jilid 7 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H), 127.

Sebagaimana dikemukakan, argumentasi al-Syâfi'î di atas dengan konsep al-Qur`an tentang "umat terbaik" (*khayr ummah*) juga dijadikan dasar bagi al-Sarakhsî dalam *al-Mabsût* untuk kewajiban berdakwah kepada orang-orang *mushrik* dan memerangi mereka yang enggan menerima Islam.

Sebenarnya, argumen-argumen yang dikemukakan oleh al-Syâfi'î seperti ini tidak cukup untuk menyatakan bahwa orang-orang yang tidak kembali ke tujuan dan fitrah penciptaan, tidak mengindahkan *amr bi al-ma'rûf* dan *nahy 'an al-munkar*, serta menolak dakwah "universal" tersebut harus dibunuh, karena akan bertentangan dengan banyak ayat al-Qur`an tentang kebebasan agama dan prinsip ajaran Islam.

2. Abû al-Hasan 'Alî bin Muhammad bin Muhammad bin Habîb (dikenal: al-Mâwardî) (w. 450 H) dalam *al-Hâwî al-Kabîr*

Kitab ini adalah *Syarh Mukhtashar al-Muzannî*. Ketika penulis membahas tentang hukum orang fasik menjadi imam, penulis menyinggung hukum *jihâd*. Di sini, dijelaskan bahwa *jihâd* adalah kewajiban yang harus dilaksanakan, terlepas dari tingkat keberagamaan penguasanya yang memimpin, baik ia adalah orang baik maupun fasik. Hal ini merujuk kepada hadîts yang diriwayatkan al-'Alâ` bin al-Hârits dari Makhûl dari Abû Hurairah dari Nabi Muhammad: "*Jihâd* adalah wajib bagi kalian bersama dengan pemimpin yang baik atau jahat, dan shalat adalah wajib bagi kalian di belakang setiap (imam) yang baik ataupun yang jahat". Juga diriwayatkan bahwa Ibn 'Umar dan Anas pernah shalat di belakang atau berimam dengan al-Hajjâj, padahal ia seorang yang dikenal fasik. Atas dasar ini, dibangun ketentuan bahwa siapa yang sah menjadi makmum juga sah menjadi imam, sama saja derajatnya dalam hal adil (kredibilitas).[36] Dengan argumentasi dengan hadîts

36 Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, ed. Syekh 'Alî Mu'wwidh dan Syekh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd, Jilid 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999/1419), 330.

tersebut di atas, tampak sekali bahwa *jihâd* merupakan kewajiban yang mutlak dilaksanakan, bahkan tanpa melihat moralitas penguasa yang memimpin sekalipun.

Pandangan teologis al-Mâwardî yang tidak kurang pentingnya adalah tentang orang yang fasik. Persoalan ini, antara lain, dibahas dalam kaitannya dengan syarat imam dalam shalat berjemaah. Soal kefasikan juga dikaitkan dengan penguasa sebagai pemimpin *jihâd*. Dalam pandangan madzhab Syâfi'iyyah, menjadikan orang yang fasik sebagai imam dalam shalat dimakruhkan, namun itu tidak berarti bahwa shalatnya menjadi tidak sah. Menurut al-Mâwardî, secara kebahasaan, fasik bermakna keluar dari sesuatu (Q.s. al-Kahfi: 50). Namun, fasik bisa dibedakan menjadi dua. Pertama, keluar dari agama Islam, sehingga orang bersangkutan menjadi kafir, seperti orang meminum *khamr* dan menganggapnya tidak haram, dan orang yang berzina atau melakukan hubungan homoseksual dan menganggap perbuatan itu tidak haram. Menjadikan orang seperti ini sebagai imam shalat tidak dibolehkan. Kedua, fasik yang tidak menyebabkan yang bersangkutan kafir. Jenis fasik ini dibedakan menjadi dua, yaitu dalam konteks perbuatan dan dalam konteks keyakinan. Fasik dalam perbuatan adalah orang yang melakukan perbuatan jahat, namun diiringi dengan rasa takut dan penyesalan, sedangkan fasik dalam konteks keyakinan adalah seperti orang mencela dan mengkafirkan para sahabat, seperti kalangan Khawârij. Dua jenis fasik terakhir ini, menurut al-Mâwardî, tidak menyebabkan pelakunya kafir.[37] Pandangannya ini berbeda, misalnya, dengan pandangan Ibn al-'Arabî yang sangat rigid dalam melihat perbedaan hingga menganggap Mu'tazilah dan Qadariyyah termasuk orang-orang kafir, karena mereka menyamakan hamba dan Tuhan dalam terwujudnya perbuatan (*khalq af'âl al-ibâd*).[38]

---

37 Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 2, 329.

38 Abû Bakr ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî al-Qur`ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 143.

Dari uraian di atas, jelas bahwa dalam pandangan al-Mâwardî, *jihâd* merupakan kewajiban yang mutlak dilaksanakan. Begitu mendesaknya kewajiban ini untuk dilaksanakan hingga tidak dipentingkan lagi siapa penguasa yang memimpin dari aspek keberagamaan. Hukum kewajiban berjihad sama dengan kebolehan shalat di belakang imam yang fasik sekalipun. Standar minimal yang digunakan adalah yang penting bahwa imam adalah seorang Muslim. Dalam konteks batasan fasik, al-Mâwardî juga bersikap longgar, sehingga berjihad dengan seorang fasik dengan faktor-faktor penyebab yang tidak menyebabkannya keluar dari Islam, tidak dipermasalahkan. *Kufr* adalah soal keyakinan, bukan soal perbuatan, kecuali diiringi dengan anggapan (keyakinan) bahwa suatu perbuatan haram dianggap halal.

Menurut al-Mâwardî, *jihâd* hukumnya *fardhu kifâyah*.[39] Tentang kewajiban *jihâd*, ia mengutip pernyataan Imam al-Syâfi'î, "Manakala Nabi Muhammad saw melewati beberapa waktu setelah sejak beliau hijrah, di mana Allah swt memberi kepada beliau adanya sekelompok orang yang mengikutinya (masuk Islam), maka dengan pertolongan Allah swt, ada kekuatan dengan jumlah tertentu yang sebelumnya belum diperoleh. Kemudian Allah swt mewajibkan kepada mereka untuk berjihad. Allah swt berfirman, 'Diwajibkan kepada kalian untuk berperang, meskipun hal itu tidak disukai oleh kalian' dan 'dan berperanglah kalian di jalan Allah' berserta dengan argumen lain yan telah kusebutkan, maka diwajibkanlah *jihâd*".[40] Pernyataan al-Syâfi'î ini berisi tentang alasan diwajibkannya *jihâd* (berperang) melawan kalangan orang-orang kafir ketika itu, karena alasan ada perubahan kekuatan yang dimiliki oleh kaum Muslimin. Pada fase Makkah, bahkan semula *jihâd* sebagai perlawanan fisik terhadap penindasan orang-orang kafir terhadap kaum Muslim tidak diijinkan. Sebagai gantinya, kaum Muslimin diperintahkan untuk bersabar, sebagaimana tampak pada ayat-ayat kesabaran (*âyât al-shabr*), dan diperintahkan untuk memaafkan perlakuan

39 Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 4, 365.

40 Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 102.

buruk itu, seperti tampak pada ayat-ayat pemberian maaf (*âyât al-shafḥ wa al-'afw*), dan juga diperintahkan untuk tidak menanggapi perlakuan itu, seperti tampak pada ayat-ayat pembiaran (*âyât al-i'râdh*). Argumen al-Syâfi'î yang bersumber dari Ibn 'Abbâs ini banyak dirujuk oleh para penulis belakangan terkait, tidak hanya dengan kewajiban *jihâd* itu sendiri, melainkan penganuliran ayat-ayat damai dengan "ayat pedang".[41]

Argumen al-Syâfi'î menjadi titik-tolak bagi al-Mâwardî untuk membahas lebih lanjut persoalan *jihâd*. Jika al-Syâfi'î menganalogikan perubahan kondisi itu sebagai alasan bagi pergeseran legislasi *jihâd*, dan itu terjadi pada masa Nabi Muhammad, maka kemudian menurut al-Mâwardî, masa Nabi telah berakhir, maka perubahan kondisi yang dialami oleh umat selanjutnya juga perlu dijelaskan. Untuk membahas hal ini, al-Mâwardî mengemukakan dua persoalan pokok.

Sebagaimana hal umumnya para *fuqahâ`*, al-Mâwardî juga mengemukakan legislasi *jihâd* secara gradual. Menurutnya, pada fase awal, Nabi Muhammad dilarang untuk berjihâd melawan orang-orang kafir, dan sebaliknya, beliau diperintahkan untuk memberi maaf dan tidak menanggapi perlakuan buruk mereka kepada beliau (Q.s. al-Ḥijr: 94). Setelah melalui fase perintah untuk berdakwah secara damai, dan setelah itu, fase ketika *jihâd* diijinkan (pilihan antara berperang atau tidak) (Q.s. al-Hajj: 39) dan diperintahkan hanya secara defensif (Q.s. al-Baqarah: 190), akhirnya *jihâd* disyariatkan sebagai kewajiban yang mutlak dilaksanakan (Q.s. al-Baqarah: 216).[42] Memang, sebagaimana halnya al-Syâfi'î, al-Mâwardî juga menyebutkan bahwa kebolehan berjihad adalah karena adanya kekuatan yang dimiliki oleh kaum Muslimin setelah mereka hijrah ke Madinah.[43]

---

41 Lihat Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai*, 420-421.

42 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 105-108.

43 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 107.

Argumen yang dikemukakan oleh al-Mâwardî tentang kewajiban *jihâd* sebenarnya berbasis tidak hanya dari teks/ nash, baik al-Qur`an dan Sunnah, melainkan juga argumen teologis.

Pertama, argumen dengan kewajiban *hijrah*. Menurutnya, pada masa hidup Nabi Muhammad di Makkah sebelum terjadi *hijrah* beliau ke Yatsrib (Madinah), *hijrah* sebagai strategi menghindari penindasan orang-orang kafir, di kala Nabi masih berada di Makkah, hanya dibolehkan, tidak diwajibkan (Q.s. al-Nisâ`: 75, dan 100).[44] Secara rinci, al-Mâwardî mengemukakan hukum *hijrah* dan syarat-syaratnya sebagai berikut:

a. *Hijrah* sebagai suatu tawaran (kebolehan, *mubâḥ*) sebagai solusi atas suatu permasalahan, menurutnya, berlaku ketika seseorang merasa tidak aman dari penindasan yang dilakukan oleh orang atau kelompok lain atas dirinya atau penindasan yang bisa melemahkan sendi-sendi agama. Al-Mâwardî mengutip ayat al-Qur`an, "dan barang siapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka akan mendapatkan di bumi ini tempat hijrah yang luas dan (rezeki) yang banyak" (Q.s. al-Nisâ`: 100). Ia mengemukakan dua bentuk *ta`wîl* atau penafsiran, yaitu (1) yang dimaksud dengan *murâghim* adalah orang yang berpindah dari suatu wilayah ke wilayah lain, dan yang dimaksud dengan *sa'ah* adalah harta, dan (2) yang dimaksud dengan *murâgham* adalah mencari mata pencaharian, dan *sa'ah* adalah kehidupan yang lebih baik. Ini adalah hukum hijrah seseorang sebelum hijrahnya Nabi Muhammad ke Yatsrib (Madinah).[45]

---

44 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 103. Karena hijrah merupakan sarana untuk mencari wilayah di mana di tempat baru itu kaum Muslimin bisa mengekspresikan keyakinan dan praktik keagamaan, maka para fuqahâ` menganggap hijrah sebagai sarana untuk melaksanakan kewajiban, sehingga status hukum hijrah juga menjadi wajib. Sebagian ulama berargumen dengan kaedah, "Segala sesuatu yang jika tanpanya kewajiban tidak bisa terlaksana dengan sempurna hukumnya juga wajib" (*mâ lâ yatimm al-wâjib illâ bihi fahuwa wâjib*). Lihat Ibn Dhawyân, Ibrâhîm bin Muḥammad bin Sâlim, *Manâr al-Sabîl fî Syarḥ al-Dalîl*, ed, Zuhayr al-Syâwîs, Jilid 1 (T.tp.: al-Maktab al-Islâmî, 1898 M/ 1409 H), 287.

45 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 102.

b. *Hijrah* sebagai sebuah kewajiban. Hal ini berlaku bagi orang yang tertindas atau mengalami tekanan dalam hal terkait keamanan dirinya atau agamanya, sedangkan yang bersangkutan mampu untuk berhijrah. Al-Mâwardî merujuk kepada ayat, "Sesungguhnya orang-orang yang dicabut nyawanya oleh malaikat dalam keadaan menzalimi sendiri, mereka (para malaikat) bertanya, "Bagaimana kamu ini?" Mereka menjawab, "Kami orang-orang yang tertindas di bumi (Mekah). Mereka (para malaikat) bertanya, "Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah (berpindah-pindah) di bumi itu?" (Q.s. al-Nisâ`: 97).[46]

c. *Hijrah* tidak diwajibkan (keringanan), yaitu bagi orang-orang yang, meski merasa tidak aman dalam konteks diri dan agamanya, tidak mampu untuk berhijrah, baik karena persoalan fisik atau karena biaya perjalanan (Q.s. al-Nisâ`: 98), seperti dalam kasus 'Ammâr bin Yâsir. Dalam hal ini, seseorang yang dalam kondisi seperti ini dibolehkan menyembunyikan keislaman dan berpura-pura kafir.[47]

Kedua, klasifikasi wilayah. Konsep *hijrah* sangat terkait dengan klasifikasi wilayah menjadi dua macam, yaitu "wilayah Islam" (*dâr al-Islâm*) dan "wilayah *kufr*" (*dâr al-kufr*), atau "wilayah perang" (*dâr al-ḥarb*). Hal itu karena itu konsep hijrah itu muncul dari adanya klasifikasi wilayah tersebut atas dasar penilaian terhadap diterapkannya atau tidak hukum di suatu wilayah. Yang lebih penting adalah bahwa *hijrah* tidak hanya persoalan historis tentang peristiwa hijrah Nabi dari Makkah ke Yatsrib (Madinah), melainkan juga berlaku hukumnya bagi kaum Muslimin pasca-Nabi. Ada lima kategori hukum yang dikemukakan oleh al-Mâwardî dilihat dari aspek kemampuan seorang Muslim melawan siatuasi kekafiran, kemampuan memerangi, dan kemampuan berhijrah. Dalam konteks ini, *hijrah* dan *jihâd* kemudian menjadi dua hal yang tak terpisahkan. Jika seorang Muslim yang tertindas, baik dalam

46 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 103.

47 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 103-104.

pengertian keamanan diri maupun kebebasan berislamnya, tidak bisa melawan dengan perang atau strategi lain (seperti mengisolasi diri), maka ia harus berhijrah.[48]

Lalu, apakah yang dimaksud dengan dua macam wilayah itu? Dari pembahasan tentang perbedaan antara Muslim dan *dzimmî* berkaitan hak-hak mereka, dan al-Mâwardî mengemukakan hadits "al-Islâm (seharusnya) mengungguli, dan tidak boleh diungguli" (*al-Islâm ya'lû wa lâ yu'lâ 'alayh*), tampak yang ia maksud dengan *dâr al-harb* adalah wilayah di mana yang diberlakukan adalah hukum non-Islam (hukum *syirk*, *hukm al-syirk*), dan sebaliknya, *dâr al-Islâm* adalah wilayah di mana hukum yang diberlakukan adalah hukum Islam.[49] Atas dasar ini, *dâr al-kufr* juga disebut *dâr al-syirk* (wilayah *syirk*).[50]

Klasifikasi dua macam wilayah itu berimplikasi luas terhadap persoalan-persoalan lain dalam fiqh. Di dalam suatu wilayah Islam (*dâr al-Islâm*), karena supremasi hukum Islam yang diberlakukan, mungkin saja terjadi pemaksaan orang kafir untuk konversi ke Islam. Ada dua status hukum yang dikemukakan oleh al-Mâwardî berkaitan dengan penuturan dua kalimat syahadat yang diucapkan oleh seorang kafir secara paksa: (1) jika pemaksaan konversi ke Islam itu tidak didasarkan alasan-alasan yang benar, misalnya, memaksa konversi terhadap kalangan *dzimmî* dan orang kafir yang mengadakan perjanjian damai dengan kaum Muslimin (*mu'âhid*), maka penuturan dua kalimat syahadat itu tidak menjadikan orang kafir tersebut menjadi Muslim, karena pemaksaan dalam konteks

48 Lihat lebih lanjut Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 14, 104.

49 Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 8, 55; Jilid 13, 147.

50 Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 9, 262. Klasifikasi ini tampak ditarik oleh para *fuqahâ`* dari hadîts Nabi, "*mana'at dâr al-Islâm mâ fîhâ, wa abâhat dâr al-syirk mâ fîhâ*" (Wilayah Islam melarangkan apa yang ada di dalamnya, sedangkan wilayah *syirk* membolehkan apa yang ada di dalamnya). Hadîts ini dikutip dalam Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 13, 172. Al-Mâwardî juga menyebut bahwa hadîts ini juga menjadi dasar bagi Abû Hanîfah berkaitan dengan pandangannya tentang kedua jenis wilayah itu. Al-Mâwardî, *al-Hâwî al-Kabîr*, Jilid 13, 445.

seperti itu termasuk perbuatan melampaui batas atau kekerasan (*ta'addî*); (2) jika pemaksaan itu didasarkan atas alasan-alasan yang dibenarkan, misalnya, terhadap orang yang murtad dan tawanan perang yang boleh dibunuh, maka pemaksaan untuk menuturkan dua kalimat syahadat itu dibenarkan, dan yang bersangkutan dinyatakan Muslim, dan hal ini tidak termasuk perbuatan yang melampaui batas. Jawaban terhadap persoalan ini merupakan analogi al-Mâwardî terhadap persoalan pemaksaan menjatuhkan thalaq.[51] Pandangan ini tampak lebih inklusif dibandingkan dengan pandangan al-Bazdawî tentang isu yang sama yang juga bertolak dari analogi dengan pertimbangan fiqh bahwa orang kafir yang dipaksa konversi agama ke Islam penuturan syahadatnya dianggap sah, karena analogi dengan transaksi komersial yang bertolak hanya atas dasar bukti berupa penuturan lisan, bukan sesuatu yang tersembunyi.[52]

Jihâd dalam konteks ketika seorang Muslim berada di wilayah *kufr* (*dâr al-kufr*) atau wilayah perang (*dâr al-ḥarb*) merupakan suatu strategi untuk merubah wilayah *kufr* menjadi wilayah Islam (*dâr al-Islâm*). *Jihâd* merupakan salah satu alternatif dalam mewujudkan wilayah ini di antara alternatif strategi lain: (1) strategi pasif, yaitu mengisolasikan diri (*i'tizâl*), yaitu menghindari dari pemberlakuan berbagai kebijakan yang tidak sesuai dengan Islam, dan (2) strategi aktif, yaitu mendakwahkan ajaran Islam kepada orang lain. *Jihâd* merupakan salah satu strategi aktif.

Ketiga, syiar Islam. *Jihâd*, seperti halnya kewajiban *fardhu kifayah*, adalah dalam konteks sebagai bagian dari syi'ar Islam yang ingin ditonjolkan.[53] Tampaknya, yang dimaksud oleh al-Mâwardî adalah *jihâd* sebagai media untuk menunjukkan keunggulan Islam dibandingkan agama-agama lain. Umumnya, para *fuqahâ`* merujuk kepada Q.s. al-Tawbah: 33, al-Fatḥ: 28. Di sisi lain, tentu saja,

51 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 13, 449.

52 Lihat 'Alî bin Muḥammad al-Bazdawî, *Ushul al-Bazdawî* (*Kanz al-Wushul ilâ Ma'rifat al-Ushûl*) (Tp: Mathba`at Jâwîd Bârîs, t.th.), 305.

53 Al-Mâwardî, *al-Ḥâwî al-Kabîr*, Jilid 2, 482.

strategi menunjukkan keunggulan Islam adalah strategi untuk menarik banyak orang ke dalam Islam.

3. Abû Zakariyyâ Muhyiddîn Yahyâ bin Syaraf al-Nawawî (w. 676 H) dalam *Rawdhat al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Muttaqîn*

Penulis ini dikenal dengan sebutan Imam al-Nawawî. Di samping dikenal sebagai seorang ahli fiqh (*faqîh*), ia juga dikenal sebagai *muhaddits*. Mungkin karena kepakarannya dalam bidang hadîts dan karenanya juga memiliki perhatian yang serius terhadap sejarah, uraian beliau berkaitan dengan proses gradual legislasi *jihâd*, bahkan setiap kali menjelaskan peristiwa, tersusun secara sistematis, kronologis, dan detil dalam menyebutkan peristiwa.

Menurut al-Nawawî, *jihâd* merupakan fardhu kifayah yang diwajibkan kepada kaum Muslimin secara kolektif.[54] Al-Nawawî, sebagaimana *fuqahâ`* lain, mengemukakan proses gradual legislasi *jihâd:* (1) fase ketika *jihâd* dilarang dan kaum Muslimin diperintahkan untuk bersabar atas penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir Mekkah; (2) fase ketika *jihâd* diizinkan dalam pengertian perang defensif; (3) ketika *jihâd* diijinkan dalam pengertian sebagai perang ofensif, akan tetapi selain pada bulan-bulan yang dihormati; (4) fase ketika *jihâd* diperintahkan secara mutlak tanpa persyaratan (defensif-ofensif, dan syarat waktu).[55]

Menurut al-Nawawî, *jihâd* merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan sebagai bagian dari dakwah Islam. Jika nasehat adalah dakwah dengan cara yang halus, maka *jihâd* juga harus dianggap sebagai media dakwah, namun dengan kekerasan, "dakwah kekerasan" (*da'wah qahriyyah*). Setidaknya, inilah pendapat yang

54 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn, wa 'Umdat al-Muttaqîn*, ed. Zuhayr al-Syâwîs, Jilid 10 (Beirut, Damaskus, Amman: al-Maktab al-Islâmî, 1991 M/ 1412 H), 208.

55 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 204.

berkembang di kalangan pakar ushûl al-fiqh yang juga dianut oleh Imam al-Nawawî sebagaimana tampak dalam kutipan berikut:[56]

و قال الإمام: المختار عندي في هذا مسلك الأصوليين, فإنهم قالوا: الجهاد دعوة قهرية, فيجب إقامته بحسب الإمكان حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسالم, و لا يختص بمرة في السنة, و لا يعطل إذا أمكنت الزيادة ..

Imam (al-Nawawî) berkata: pendapat yang saya pilih dalam hal ini adalah metode para ahli *ushûl al-fiqh*, karena mereka mengatakan, "*Jihâd* adalah dakwah kekerasan, maka karenanya harus dilaksanakan sesuai dengan kemampuan, sehingga tidak ada lagi yang tersisa, kecuali Muslim atau orang yang mengadakan perjanjian damai. Tidak mesti bahwa *jihâd* tersebut dilaksanakan sekali saja setahun. Yang penting adalah tidak diabaikan. Bahkan, jika mungkin, dilaksanakan lebih banyak lagi."

Sikap untuk mengadopsi metode para ahli *ushûl al-fiqh* ini juga dilakukan oleh al-Râfi'î.[57] Bahkan, menurut al-Râfi'î, Nabi Muhammad melaksanakan *jihâd* setiap tahun, yaitu Perang Badr (2 H), Perang Uhud (3 H), Dzât al-Riqâ' (4 H), Perang Khandaq (5 H), Ghazwah Banî al-Nadhîr dan al-Muraysî' (6 H), Fath Khaybar (7 H), Fath Makkah (8 H), dan Perang Tabuk (9 H).[58]

Mengapa *jihâd* dipandang sebagai suatu metode dakwah agar orang lain masuk Islam, meski secara paksa? Alasan teologis yang dikemukakannya adalah sebagai berikut. Pertama, *jihâd* merupakan "syiar agama" (*syi'âr al-dîn*), di samping sebagai media "dakwah dengan kekerasan" (*da'wah qahriyyah*), bahkan secara ekonomi merupakan salah "mata pencaharian utama kaum Muslimin" (*min*

56 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 209.

57 Al-Râfi'î, *al-'Azîz Syarh al-Wajîz* (*al-Syarh al-Kabîr*), ed. Syekh 'Alî Muhammad Mu'awwadh dan Syekh 'Âdil Ahmad 'Abd al-Mawjûd (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Jilid 11, 351.

58 Al-Râfi'î, *al-'Azîz Syarh al-Wajîz* (*al-Syarh al-Kabîr*), Jilid 11, 346-351.

a'zham makâsib al-muslimîn).[59] Pernyataan ini harus dipahami dalam konteks hukum "rimba" yang berlaku saat itu. Penyebaran syair agama Islam tentu bisa dipahami dalam konteks penyebaran Islam. Syiar dimaksudkan sebagai keunggulan-keunggulan yang dimiliki Islam, sehingga bisa menarik orang untuk masuk Islam. Tujuan untuk menunjukkan syiar Islam tampak sebagai strategi halus dalam penyebaran Islam dibandingkan *jihâd* sebagai dakwah kekerasan dengan melakukan pemaksaan orang lain untuk masuk Islam. Sedangkan, alasan atau tujuan *jihâd* untuk kepentingan ekonomi tidak banyak dinyatakan secara eksplisit dalam beberapa literatur. Perolehan harta, berupa harta rampasan perang (*ghanîmah*) umumnya dianggap sebagai konsekuensi, bukan tujuan atau alasan dilakukannya *jihâd*. Namun, motif ini ternyata bukan sesuatu yang dianggap aneh, karena kajian-kajian belakangan tentang *jihâd* dalam Islam membuktikan fakta bahwa *jihâd,* apalagi yang dilakukan oleh negara-negara Islam, didorong oleh "alasan sekular",[60] seperti dijadikan sebagai cara untuk memperoleh keuntungan ekonomis.

Kedua, klasifikasi *dâr al-Islâm* dan *dâr al-kufr*. Klasifikasi dua wilayah ini hampir dianut oleh semua *fuqahâ`* dan menjadi titik-tolak perlunya *jihâd*, karena jihâd dianggap diperlukan ketika suatu wilayah tidak diterapkan di dalamnya hukum Islam. Dengan demikian, *jihâd* dan klasifikasi wilayah itu memiliki hubungan yang erat. Ada tiga jenis *dâr al-Islâm*, menurutnya, yaitu: (1)

---

59 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 278. Tujuan ekonomi ini harus dipahami dalam konteks pada masa Nabi, dengan tradisi perang-perang di kalangan Arab, dan hukum yang berlaku adalah hukum kekuatan, bahwa siapa pun yang bisa menaklukkan pihak lain, ia berhak atas apa yang mereka miliki (*property*). "Orang-orang kafir dapat memiliki harta-harta kaum Muslimin dengan cara kekerasan" (*yamliku al-kuffâr amwâl al-muslimîn bi al-qahr*). Lihat 'Alâ` al-Dîn Abû al-Ḥasan 'Alî bin Sulaymân al-Mardâwî, *al-Inshâf fî Ma'rifat al-Râjiḥ min al-Khilâf*, Jilid 4 (T.tp: Dâr Iḥyâ` al-Turâts al-'Arabî, t.th.), 159-161; Jilid 7, 472.

60 Peters mengatakan, "*Historical research ...has proved that wars of Islamic states were fought for purely secular reasons*". James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Tradition* (Pennsylvania: The Pennsylvania: State University Press, 1997),

wilayah yang dihuni oleh kaum Muslimin, sekalipun di dalamnya ada *kâfir dzimmî* (daerah yang sejak awal memang dihuni dan dikuasai oleh kaum Muslimin); (2) wilayah kekuasaan orang-orang kafir yang kemudian ditaklukkan oleh kaum Muslimin, sedangkan orang-orang kafir yang berada di bawah kekuasaan Islam kemudian membayar pajak (*jizyah*); dan (3) wilayah yang semula dihuni oleh kaum Muslimin, tapi kemudian ditaklukkan oleh orang-orang kafir.[61]

Ketiga, pandangan tentang *kufr*. Menurut al-Nawawî, *kufr* adalah dosa terbesar. Setelah *kufr*, dosa besar lain adalah membunuh orang lain, sebagaimana pernyataaan yang dikutipnya dari al-Baghawî dan dari al-Syâfi'î. Akan tetapi, pandangan al-Nawawî berbeda dengan pandangan Mu'tazilah dan Khawârij. Sebagai seorang Sunnî, al-Nawawî menyatakan bahwa seorang pembunuh sebagai pelaku dosa besar tobatnya bisa diterima , dan seandainya ia meninggal sebelum bertobat, tidak bisa dipastikan bahwa ia akan masuk neraka. Seandainya ia dimasukkan ke neraka, ia tidak kekal di dalamnya (karena tidak menjadi kafir, sebagaimana anggapan dua aliran itu).[62] *Kufr* adalah dosa terbesar, dan jenis *kufr* yang dianggap paling dibenci dan hukumannya paling berat adalah kemurtadan (*riddah*). Penyebab-penyebab kemurtadan beragam, seperti menyembah berhala, melempar mushaf ke kotoran, dan sihir yang mengandung unsur penyembahan matahari. Al-Nawawî mengutip pendapat al-Mutawallî tentang penyebab-penyebab kemurtadan lain, yaitu menyakini kekalnya alam, tidak kekalnya Pencipta, menafikan sifat pada Pencipta yang disepakati dengan *ijmâ`* seperti bahwa Allah swt Maha Mengetahuia dan Maha Kuasa, dan sebaliknya, menyakini segala yang tidak mungkin pada Tuhan, menambah kata atau kalimat dalam al-Qur`an, mencela nabi, menganggapnya enteng, menganggap halal sesuatu yang haram, atau sebaliknya.[63] Pendosa besar tidak bisa disebut kafir,

61 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 5, 433.

62 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 9, 122.

63 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 64.

tetap dianggap beriman, hanya saja ia disebut fasik dan seorang yang fasik dan bertobat dari dosanya tidak kekal di neraka.[64] Al-Nawawî mengklasifikasi *kufr* menjadi dua macam, yaitu *kufr* asli sejak semula (*al-kufr al-ashlî*), yaitu *kufr* yang diindikasikan dengan jika yang bersangkutan secara terang-terang mengakui dirinya kafir,[65] dan umumnya dipertentangkan dengan "*kufr* mendatang" (*al-kufr al-thâri`*) yang disebabkan oleh faktor-faktor tertentu, bukan bawaan dengan terlahir sebagai kafir. Orang-orang kafir bisa diklasifikasikan menjadi beberapa jenis: (1) Yahudi (termasuk di dalamnya kalangan Samirah) dan Nasrani (termasuk di dalamnya kalangan Shâbi`ûn); (2) Majusi; (3) orang kafir yang dalam agamanya tidak dikenal adanya kitab suci yang dijadikan rujukan dalam bergama, seperti penyembah matahari dan bulan, zindîq, dan orang yang murtad.[66]

Dalam persoalan teologis, al-Nawawî jarang menyebut nama teolog Muslim terkenal semisal Abû al-Hasan al-Asy'arî, melainkan ia merujuk kepada nama-nama yang juga dikenal sebagai *fuqahâ`*. Sebagai contoh, ketika merespon persoalan teologis yang terkait dengan pengetahuan Tuhan tentang persoalan-persoalan rinci atau spesifik (*juz`iyyât*)yang muncul di kalangan filosof Muslim dan persoalan tentang melihat Tuhan (*ru`yat Allâh*), al-Nawawî berpendapat bahwa orang yang menganggap bahwa Tuhan tidak mengetahui persoalan rinci atau yang tidak ada (*ma'dûm*) adalah kafir. Berkaitan dengan orang yang menganggap Tuhan tidak bisa dilihat dan orang yang beranggapan bahwa al-Qur`an diciptakan (*makhlûq*) adalah kafir. Akan tetapi, sebutan "kafir", menurut al-Nawawî, harus ditakwil. Ia merujuk kepada pendapat al-Syâfi'î dalam *al-Umm* yang bisa mendukung penakwilan tersebut. Takwil-takwil tersebut dikemukakan oleh Imam Hasan dan Abû Bakr al-

64 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 10, 66.

65 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 5, 431. Istilah "*al-kuffâr al-ashliyyûn*" (orang-orang kafir asli) juga oleh al-Bujairimî. Lihat dalam *Tuhfat al-Habîb 'alâ Syarh al-Habîb* (*Hasyiyat al-Bujairimî 'alâ al-Khathîb*, Jilid 4 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 M/ 1415 H), 250.

66 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 9, 258.

Bayhaqî (w. 458 H/ 1066 M) (seorang ulama fiqh dan ushûl al-fiqh), dan takwil-takwil lain yang meski tampak kontradiktif, menjelaskan bahwa sebutan "kafir" tersebut tidak bermakna keluar dari agama Islam dan yang menyebabkan orang yang bersangkutan pasti akan kekal di neraka. Pemaknaan kata "kafir" seperti itu dikemukakan oleh para Salaf. Alasan yang mendasari takwil ini adalah karena para ulama Salaf tidak pernah mengelompokkan mereka sebagai orang-orang kafir dalam persoalan kewarisan dan nikah dan sebagai orang yang wajib dibunuh dan diperangi.[67] Pandangan ini tampak lebih inklusif dalam hal teologi dibandingkan, misalnya, pandangan Ibn al-'Arabî yang menganggap Qadariyyah dan Mu'tazilah sebagai orang-orang dan harus diperangi.[68]

Pandangan al-Nawawî tentang *kufr* juga terlihat dari pandangannya yang dikutipnya dari pendapat al-Syâfi'î berkaitan dengan orang yang membuat *bid'ah* dalam agama, status keislamannya, dan implikasinya terhadap hukum. Orang-orang yang membuat *bid'ah*, maka menurut al-Syâfi'î dalam *al-Umm* dan *al-Mukhtashar*, jika kebid'ahannya menyebabkan kekafiran, maka kesaksian mereka tidak diterima, sedangkan jika kebid'ahannya tidak menyebabkan kekafiran, maka kesaksian mereka diterima, kecuali golongan *Khithâbiyyah*.[69] Al-Nawawî sendiri memiliki pandangan yang bisa merangkul berbagai pandangan teologis berbeda. Misalnya, dalam persoalan kesaksian, beberapa aliran dan ulama berbeda pendapat. Al-Ghazâlî menolak kesaksian semua orang yang dianggap sesat (*Ahl al-Ahwâ`*). Sebagian ulama lain bersikap lebih moderat. Abû Ish̲âq berpendapat bahwa orang yang tidak mengakui kepemimpinan Abû Bakr tidak diterima kesaksiannya karena sikap bertentangan dengan kesepakatan

67 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 239.

68 Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

69 *Khithâbiyyah* adalah suatu kelompok yang berpandangan bahwa dibolehkan untuk menjadi saksi terhadap temannya jika ia berkata "Si Pulan memiliki kewajiban yang harus ditunaikan kepada saya begini...", kemudian temannya tersebut membenarkan pernyataannya itu dengan sumpah atau bukti lain. Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 239-340.

(*ijmâ*'). Orang yang menganggap 'Alî lebih utama daripada Abû Bakr kesaksiannya tidak ditolak. Namun, menurut Syekh Abû Muhammad, orang yang mencela para Sahabat Nabi dan menuduh 'Aisyah berselingkuh ditolak kesaksiannya, al-Qur`an menganggap 'Aisyah terpelihara kesuciannya. Pendapat yang juga dikemukakan oleh al-Ghazâlî dan al-Baghawî ini, dalam penilaian al-Nawawî, adalah pendapat yang tepat.[70] Dengan demikian, tampak bahwa penganut Syî'ah, selama tidak mencela para Sahabat dan istri Nabi, dianggap masih Muslim sejati. Ini pendirian al-Nawawî terhadap Syî'ah, padahal dia sendiri adalah seorang Sunnî. Alasan yang tampaknya mendasari semua ini adalah toleransi terhadap berbagai pemahaman yang berbeda selama tidak jauh menyimpang dari ajaran al-Qur`an. Meski demikian, memang sering terjadi juga penakwilan ayat-ayat al-Qur`an yang didorong oleh kepentingan berbeda. Al-Nawawî mengutip pernyataan al-Syâfi'î dalam *al-Umm* tentang perbedaan dalam menakwilkan al-Qur`an dan hadîts dengan perbedaan yang jauh.[71]

4. Al-Bujairimî (w. 1221 H) dalam *Tuhfat al-Habîb 'alâ Syarh al-Khathîb*

Nama lengkap al-Bujairimî adalah Sulaymân bin Muhammad bin 'Umar al-Bujairimî (w. 1221). Kitab ini adalah komentar terhadap komentar (*hâsyiyah*) yang dikenal dengan *Hâsyiyat al-Bujairimî 'alâ al-Khathîb*. Karya al-Khathîb al-Syarbînî (w. 977 H) sendiri berjudul *al-Iqnâ* yang merupakan *syarh* terhadap *al-Ghâyah wa al-Taqrîb* yang dikenal dengan *Matn al-Taqrîb* karya Syihâb al-Dîn Abû Syujâ' Ahmad bin al-Husayn bin Ahmad al-Ashfihânî yang dikenal dengan Abû Syujâ` (w. 593 H). Selain khas lietartur Sunnî secara teologis yang tampak seimbang melihat aliran-aliran lain, kitab ini juga mencoba mencari keseimbang, karena tidak seperti literatur fiqh umum, di dalam kitab ini dibahas pada

70 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 240.

71 Al-Nawawî, *Rawdhat al-Thâlibîn*, Jilid 11, 240-241.

bahasan tersendiri tentang keseimbangan antara syar'at, tarekat, dan hakikat.[72]

Sebagaimana umumnya dinyatakan, terutama dalam literatur fiqh Syâfi'iyyah, melaksanakan *jihâd* hukum *fardhu kifâyah*.[73] Dalîl tentang wajiban berjihâd adalah Q.s. al-Baqarah: 216, Q.s. al-Tawbah: 36, Q.s. al-Nisâ`: 89, hadîts Nabi, dan kesepakatan (*ijmâ'*) ulama.[74] Menurut al-Bujairimî, kewajiban berjihâd juga didasarkan atas sejarah kehidupan Nabi yang diwarnai dengan perang-perang. Menyandarkan kewajiban *jihâd* kepada perilaku kehidupan Nabi dikemukakan oleh al-Syâfi'î yang kemudian diikuti oleh para penulis di madzhab ini. Sejarah singkat kehidupan Nabi disertai proses legislasi beberapa ajaran Islam, shalat, puasa, dan zakat, secara kronologis dari tahun ke tahun juga terkadang dihadirkan di bagian awal bahasan tentang *jihâd* yang tampaknya tidak sekadar untuk mengambil berkah (*tabarruk*), melainkan tampak menjadi sandaran awal kewajiban *jihâd*.[75]

Adapun proses legislasi *jihâd*, dijelaskan melalui beberapa fase: (1) fase ketika *jihâd* dilarang, karena Nabi Muhammad dan pengikutnya diperintahkan bersabar atas perlakuan buruk orang-orang kafir; (2) fase ketika *jihâd* diijinkan dalam pengertian perang defensif; (3) fase ketika *jihâd* secara ofensif diijinkan dengan syarat di luar bulan-bulan yang dihormati pada tahun ke-2 setelah *Fath Makkah* melalui Q.s. al-Tawbah: 36 yang disebut sebagai "ayat pedang" dan Q.s. al-Tawbah: 41;

---

72 Lihat, lebih lanjut, al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb 'alâ Syarh al-Habîb* (*Hasyiyat al-Bujairimî 'alâ al-Khathîb*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995 M/ 1415 H), 8.

73 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 1, 231.

74 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 250. Hadîts Nabi dimaksud adalah, "Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mau mengucapkan *lâ ilâha illâ Allâh*" dan "*laghadwatun aw rawhatun fî sabîl Allâh khayr min al-dun-yâ wa mâ fihâ*".

75 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 251.

Argumen teologis kewajiban ber*jihâd* dalam kitab ini adalah sebagai berikut. Pertama, "teologi rejeki". Menurut al-Bujairimî, *jihâd* diwajibkan kepada kaum Muslimin adalah karena mencari rejeki juga merupakan kewajiban, sedangkan sebagian dari rejeki itu dititipkan oleh Allah swt di tangan orang-orang kafir, sehingga kaum Muslimin berkewajiban untuk *mengembalikannya* kepada kaum Muslimin. Mengapa disebut "mengembalikannya" kepada kaum Muslimin? Jawaban terhadap terhadap pertanyaan ini bersifat teologis. Hal itu "karena harta (baca: rejeki) pada dasarnya diciptakan oleh Allah semata-mata supaya bermanfaat bagi orang-orang yang beriman". Dari segi sistematika fiqh, hal inilah yang mendasari alasan mengapa *Syaikh al-Islâm*, Ibn Taymiyah (w. 728 H/ 1328 M), membahas tentang harta rampasan perang (*ghanîmah*) sesudah bahasan tentang barang titipan (*wadî'ah*). Al-Bujairimî mengatakan:[76]

...لأن المال ما خلقه الله إلا لنفع المسلمين, فلما كان تحت يد الكفار قبل كونه غنيمة أو فيئا فكأنه وديعة تحت أيديهم و سبيله الرد للمسلمين. و الغنيمة أفضل المكاسب ثم بعدها الصناعة ثم بعدها التجارة.

...karena harta (baca: rejeki) tidak diciptakan oleh Allah swt kecuali supaya memberi manfaat kepada orang-orang yang beriman. Ketika rejeki itu masih berada di tangan orang-orang kafir sebelum menjadi *ghanîmah* atau *fay`*, maka rejeki itu seakan-akan titipan di tangan mereka dan cara untuk mendapatkannya adalah harus dikembalikan kepada kaum Muslimin. *Ghanîmah* adalah usaha yang paling utama, kemudian sesudahnya adalah perindustrian, lalu pertanian.

Dari sini, kemudian al-Bujairimî menjustifikasi tentang *ghanîmah* sebagai mata pencaharian utama dengan hadîts Nabi yang menyatakan bahwa *ghanîmah* adalah keistimewaan yang diberikan oleh Allah swt kepada umat Nabi Muhammad, "Dihalalkan untukku *ghanîmah*, dan tidak pernah dihalalkan untuk seorang nabi pun sebelum aku", dan "Aku beri makan umatmu dengan *fay`*

76 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 263.

dan Aku tidak pernah memhalalkannya kepada umat sebelumnya".[77] Sebenarnya dua riwayat ini tidak mengandung secara otomatis bahwa *ghanîmah* yang diperoleh melalui perang adalah sumber rejeki yang paling utama. Dua riwayat itu hanya menyatakan *ghanîmah* sebagai anugerah yang hanya diberikan kepada Nabi Muhammad dan umatnya.

Al-Bujairimî malah hanya menjustifikasi sumber-sumber pencaharian lain dengan tradisi usaha para nabi: Adam seorang petani, Idris seorang penjahit, Nûh seorang tukang perajin kayu, Ibrâhîm seorang penjual pakaian, dan Nabi Muhammad seorang pedagang.[78] Dalam urutan sumber-sumber mata pencaharian yang utama, berdagang adalah sumber mata pencaharian yang merupakan pencaharian Nabi Muhammad yang kurang utama dibandingkan sumber mata pencaharian nabi-nabi sebelumnya. Oleh karena itu, tampak bahwa dengan menyatakan *ghanîmah* sebagai sumber mata pencaharian paling utama hanya sebagai justifikasi untuk menempatkan Nabi Muhammad pada posisi paling utama, namun tidak didukung oleh dua riwayat di atas. Di sisi lain, pengaruh al-Syâfi'î yang kuat ikatan kesukuannya dari jalur Quraisy terhadap argumen *jihâd* di literatur ulama pengikutnya mewarnai argumen ini yang pada dasarnya menonjolkan sosok Nabi sebagai justifikasi *jihâd*. Pengaruh al-Syâfi'î yang menonjolkan sosok Nabi, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, tampak pada argumennya sendiri tentang kewajiban berjihâd yang diuraikan dalam *al-Umm*. Dengan argumen-argumennya yang orisinal, al-Syâfi'î bisa dianggap sebagai seorang teolog jihâd, yaitu seorang yang menginisiasi argumen-argumen yang berbasis teologis tentang kewajiban berjihâd. Bahkan, menurut keterangan al-Khathîb al-Syarbînî dan dijelaskan lebih lanjut oleh al-Bujairimî, dengan mengutip pendapat al-Muzannî, bahasan pendukung *jihâd* dalam fiqh, seperti bab tentang perlombaan dan memanah (*kitâb al-sabq wa al-ramy*), sebuah adu ketangkasan yang sangat erat dengan *jihâd*,

77 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 263.

78 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 263.

merupakan orisinalitas al-Syâfi'î, meski bahasan ini juga ada dalam literatur-literatur fiqh imam-imam madzhab lain.[79]

Kedua, *jihâd* sebagai perang terhadap orang-orang kafir asli (*al-kuffâr al-ashliyyûn*). Di samping klasifikasi *kufr* menjadi *kufr* asli (*al-kufr al-ashlî*) dan *kufr* mendatang (*al-kufr al-thâri`*), juga ada klasifikasi: *kufr* hakiki (*al-kufr al-ḥaqîqî*) dan *kufr* secara hukum (*al-kufr al-ḥukmî*).[80] Dari aspek sistematika fiqh, ada tiga bahasan tentang kelompok yang wajib diperangi, yaitu orang-orang yang murtad, orang-orang yang meninggalkan shalat karena mengingkarinya sebagai kewajiban, dan orang-orang kafir asli. Yang dimaksud dengan kelompok terakhir ini adalah orang-orang kafir karena memang keyakinannya yang secara teologis bertentangan dengan fondasi teologis ajaran Islam. Dalam literatur fiqh, indikasi kekufuran kelompok ini adalah jika mereka secara terang-terangan menunjukkan kekufuran (*afshaḥa bi al-kufr*). Tanda-tanda kekafiran itu dianggap berlaku setelah seseorang telah diangap dewasa (*bâligh*).[81] Alasan yang mendasari mengapa mereka harus diperangi adalah praktik perang Nabi dalam bentuk 27 *ghazwah*, seperti Perang Badr, Uhud, al-Muraysî`, Khandaq, Qurayzhah, Khaybar, Hunayn, dan Thâ`ifah, serta 47 *sariyyah*. Menurut Ibn Taymiyah, Nabi Muhammad sebenarnya hanya pernah ikut dalam perang Uhud dan hanya pernah membunuh satu orang, yaitu Ubay bin Khalaf. Namun, pernyataan Ibn Taymiyah ini dibantah oleh al-Bujairimî dengan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *ghazwah* adalah perang yang dilakukan oleh para Sahabat beliau dengan dihadiri oleh beliau, meski beliau tidak terlibat langsung.[82]

Pertanyaannya kemudian adalah mengapa orang-orang kafir asli harus diperangi, dan apa hubungannya dengan sejarah perang-

79 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 348.

80 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 323.

81 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 18. Khusus terkait dengan kemurtadan (*riddah*), *kufr* ini dianggap sebagai bentuk *kufr* yang paling buruk dari aspek hukumnya. Lihat al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 237.

82 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 250.

perang Nabi, baik *ghazwah* maupun *sariyyah*? Pada masa Nabi--demikian argumentasi penulis dengan justifikasi masa lalu untuk masa sekarang--orang-orang kafir asli diperangi oleh beliau. Hanya saja, justifikasi dengan sejarah itu tidak bertolak dari pemahaman tersebut alasan sesungguhnya perang-perang pada masa Nabi itu dikobarkan. Nabi dan Sahabat sebenarnya menghadapi tekanan dan penindasan yang begitu masif dan intensif oleh orang-orang kafir, dan berbagai perjanjian damai yang diadakan antara kedua belah pihak selalu dilanggar, seperti tercermin dalam ayat-ayat pertama Surat al-Tawbah dan secara khususnya ayat pedang (Q.s. al-Tawbah: 5) di dalamnya. Bahkan, begitu banyak ayat al-Qur`an yang merekam proses legislasi *jihâd* yang bermula dari adanya perlakuan buruk orang-orang kafir terhadap Nabi dan Sahabat beliau, dan mereka disuruh bersabar menghadapi hal itu. Berbeda dengan alasan ini, *jihâd* yang dimaksud oleh al-Bujairimî adalah murni perang terhadap kekafiran, bukan terhadap penindasan yang mereka lakukan. Lalu kenapa orang-orang kafir asli itu harus diperangi, di mana status kekafiran mereka "bawaan" (bertolak dari keyakinan sejak semula), padahal mereka berbeda dengan orang-orang kafir lain, seperti murtad dan orang yang mengingkari kewajiban shalat? Pertama, secara kebahasaan, *kufr* bermakna "menutupi". Dalam al-Qur`an, para petani disebut "*kuffâr*" karena ketika menanam bibit di tanah, mereka menutupi atau menimbun bibit tersebut dengan tanah. *Kaffârah* sebagai tebusan atas suatu dosa atau kesalahan disebut demikian karena menutupi atau menghapus dosa.[83] "Semua jenis *kufr* dalam hal kekeliruannya pada prinsipnya sama seperti satu jenis agama saja" (*jamî' milal al-kufr fî al-buthlân ka al-millah al-wâḥidah*). Atas dasar ini, misalnya, tidak ada perbedaan antara Yahudi, Nasrani, kaum pagan (penyembah berhala), Majusi, dan keyakinan agama keliru lain.[84]

---

83 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 16.

84 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 3, 317. Di sini, pandangan bahwa semua jenis *kufr* itu pada prinsipnya adalah sama dijustifikasi dengan firman Allah swt, "Sesudah kebenaran tidak lain hanya kesesatan (Q.s. Yûnus: 32). Lihat juga al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb*, Jilid 4, 126.

Kekeliruan orang-orang kafir tentu saja karena mereka menganggap Tuhan selain Allah swt atau berkeyakinan dan bertindak sesuatu yang menyebabkan seseorang menjadi kafir. Dengan merujuk kepada suatu hadîts, *kufr* dikategorisasikan sebagai dosa terbesar (*akbar al-kabâ`ir*).[85] Terdapat perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ`*, sebagaimana disinggung sebelumnya, tentang apakah *kufr* sebagai dosa terbesar harus dihukum atau tidak. Sebagian *fuqahâ`* mengatakan bahwa *kufr* memang dosa terbesar, namun dosa tersebut adalah urusan seorang hamba dengan Pencipta. Hanya Tuhan yang berwenang untuk menghukumnya nanti di akherat. Namun, bagi sebagian *fuqahâ`* lain, *kufr* tidak hanya kesalahan antara hamba dan Penciptanya, melainkan suatu tindak kriminalitas. Bahkan, bagi sebagian *fuqahâ`*, *kufr* dikategorisasikan sebagai "kriminalitas paling berat" (*a'zham al-jinâyât*). Jika *kufr* dianggap sebagai kriminalitas, kesalahan antarsesama hamba, maka orang kafir asli sekalipun harus dihukum, dan hukuman yang pantas adalah diperangi.

Jihâd sebenarnya tidak hanya dilakukan terhadap orang-orang kafir asli, melainkan juga terhadap orang-orang Islam yang kemudian dianggap menjadi orang-orang kafir karena berbagai sebab. Dalam konteks ini, kategorisasi apakah mereka telah keluar dari Islam dan apakah boleh memerangi mereka diukur dari "takwil":

a. *Bughâh* (pemberontak), yaitu kelompok dari kaum Muslimin yang menentang penguasa, tidak menaatinya, atau tidak melaksanakan kewajiban, seperti membayar zakat, sehingga mereka boleh diperangi (al-Hujurât: 9), sebagaimana dilakukan oleh 'Alî bin Abî Thâlib dengan terlibat dalam perang Shiffîn dan Nahrawân. Mereka ini sebenarnya tetap dianggap beriman, sebagaimana tampak dari ungkapan "*akhawaikum*" (dua saudaramu), namun mereka salah dalam takwil. Nabi pernah bersabda terkait 'Ammâr, "Kamu akan terbunuh oleh kelompok pemberontak". Sabda Nabi tersebut ternyata terbukti dalam

85 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb,* Jilid 4, 117.

Perang Shiffîn. Namun, bagi kalangan pemberontak, 'Alî lah sesungguhnya yang membunuhnya karena ia yang mengajak 'Ammâr untuk terlibat dalam Perang Shiffîn itu. Kalangan *bughâh* memiliki takwil sendiri terhadap situasi yang terjadi dan terhadap ayat al-Qur`an. Ada 6 syarat dalam penyebutan suatu kelompok Muslim yang memberontak sebagai *bughâh*, yaitu: menentang penguasa, memiliki pemahaman (takwil) dan takwil tersebut keliru, ada pemegang kekuasaan sementara, ada imam di kalangan mereka yang ditaati.[86] Bagi kalangan *bughâh*, berdasarkan takwil mereka terhadap suatu ayat atau Sunnah, seorang penguasa bisa dianggap tidak patut untuk ditaati. Jika tidak didasarkan atas takwil, maka mereka bukanlah *bughâh*, melainkan pembangkang kebenaran.[87] 'Alî sendiri juga memerangi *bughâh* atas dasar takwil terhadap perintah dalam Q.s. al-Hujurât: 9 sebagai perintah yang wajib untuk dilaksanakan.[88]

b. *Murtad*. Pada masa Abû Bakr, sekelompok orang tidak mau membayar zakat, seperti penduduk Yamamah. Mereka "takwil" (pandangan) sendiri bahwa mereka tidak akan membayar zakat kecuali kepada orang-orang yang doanya bisa menjadi penenang atau rahmat, yaitu Nabi Muhammad sendiri.[89] Jika tidak didasarkan atas pemahaman atau takwil, penolakan untuk membayar zakat itu harus dianggap sebagai pembangkangan terhadap kewajiban.[90]

Berkaitan dengan kaum Khawârij, kelompok meskipun mengkafirkan orang lain dan meninggalkan otoritas yang diakui

86 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 230.

87 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 230.

88 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 229.

89 Yang dimaksud dengan takwil di sini adalah takwil terhadap Q.s. al-Tawbah: 103 yang memuat anjuran untuk mendoakan orang yang membayar zakat, karena doa akan menjadi penenang (*sakan*) atau rahmat. Takwil ini dianggap keliru tentu saja karena ayat tersebut berlaku universal, tidak hanya pada masa Nabi, dan doa orang mukmin pun bisa dikabulkan oleh Tuhan.

90 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 230.

oleh publik tidak dianggap kafir, bahkan tidak dianggap fasik, kecuali mereka membunuh. Mereka masih dalam "genggaman kita" (*fî qabdhatinâ,* masih dianggap Muslim).[91] Pandangan ini disimpulkan dari pernyataan 'Alî, "Mereka ditimpa cobaan, lalu menjadi buta dan tuli". 'Alî tidak menyebut mereka sebagai orang-orang kafir, karena mereka memiliki takwil sendiri terhadap ayat al-Qur`an dan situasi yang terjadi.[92]

Pandangan terhadap kelompok-kelompok ini mencerminkan pandangan yang tipikal Sunnî, yaitu antara lain: (1) tidak menganggap kafir terhadap orang yang melakukan dosa besar sekalipun, seperti membunuh, melainkan menganggapnya sebagai fasik, dan jika masuk neraka, ia tidak kekal di dalamnya; (2) sikap terhadap kaum Muslimin sendiri, terutama bughâh, tetap diperlakukan sebagai Muslim, dan perbedaan antara mereka dan pihak penguasa dianggap hanya perbedaan pada level takwil.

Ketiga, klasifikasi *dâr al-Islâm* dan *dâr al-kufr*. Yang dimaksud dengan *dâr al-kufr* adalah wilayah yang dikuasai oleh orang-orang kafir, tidak pernah dikuasai oleh kaum Muslimin, dan tidak berlaku hukum Islam di dalam. *Dâr al-Islâm* adalah sebaliknya.[93] Khusus dalam pandangan Khawârij, *dâr al-Islâm* berubah menjadi *dâr al-kufr* ketika dosa-dosa besar dilakukan dan shalat berjemaah ditinggalkan.[94] Klasifikasi wilayah menjadi dua tipe berkaitan erat dengan *jihâd*. Jika suatu wilayah telah dikategorisasikan sebagai *dâr al-kufr*, maka juga menjadi *dâr al-ḥarb* (wilayah perang). Hal itu berkonsekuensi pada kewajiban bagi kaum Muslim yang berada di wilayah terakhir ini untuk merubahnya menjadi *dâr al-Islâm*, dengan berbagai cara, antara lain adalah dengan *jihâd*.

Keempat, penarapan syariah terhadap orang-orang kafir. Di samping konsep *dâr al-Islâm* dan *dâr al-kufr* yang dimaksud

91 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 230.

92 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 231.

93 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 3, 290.

94 al-Bujairimî, *Tuḥfat al-Ḥabîb,* Jilid 4, 231.

untuk menciptakan wilayah Islam agar hukum-hukum Islam bisa diterapkan secara menyeluruh, *jihâd* juga dianggap wajib untuk dilaksanakan dengan alasan karena "orang-orang kafir juga diberi titah untuk melaksanakan hukum-hukum Islam (*syarî'ah*) yang bersifat *furû'iyyah*, yaitu yang disepakati oleh para ulama".[95] Yang dimaksud dengan "*syarî'ah*" di sini bukan sekadar ibadah, melainkan hukum-hukum yang ditentukan oleh Allah swt,[96] terutama yang berkaitan dengan hukum-hukum yang berkaitan dengan hal-hal spesifik (*furû' al-syarî'yyah*). Ketika penulis membahas tentang keharusan dalam keadaan suci ketika membaca al-Qur`an, bagi orang kafir, hal itu tidak dilarang, karena karena ia tidak menyakini hal itu. Al-Bujairimî menjelaskan bahwa dalam konteks itu tidak mengapa jika orang kafir membacanya jika bisa diharapkan ia akan masuk Islam, meskipun sebenarnya hal itu diharamkan, karena orang kafir juga diberi titah untuk melaksanakan syariat yang berkaitan dengan rincian tersebut.[97] Artinya, membaca al-Qur`an bagi orang kafir pada dasarnya tidak boleh, karena ada aturan yang bersifat *furûriyyah* berkaitan dengan kesucian, namun hal itu menjadi boleh jika orang kafir yang bersangkutan bisa diharapkan akan masuk Islam. Menurut al-Bujairimî, alasan yang mendasari ketidakbolehan tersebut adalah karena orang kafir juga diperintahkan untuk menaati ketentuan spesifik seperti itu. Sebenarnya, pendapat ini tampak ambigu; di satu sisi membaca al-Qur`an bagi mereka dilarang karena ia tidak suci, namun di sisi lain dibolehkan. Ambiguitas itu muncul karena keinginan para *fuqahâ`* menerapkan hukum-hukum *furû'iyyah* juga terhadap orang kafir. Ini adalah contoh *taklîf* terhadap orang kafir yang terkait dengan larangan. Di sisi lain, di samping larangan, juga ada kewajiban (perintah). Dalam hal pelaksanaan kewajiban, al-Bujairimî menyatakan dalam konteks membayar zakat, "membayar zakat tidak wajib bagi orang kafir, sebagai suatu kewajiban yang harus dituntut, meskipun ia akan disiksa di akherat

95 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 1, 162; Jilid 4, 182, 285, 289, 348.

96 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 1, 8.

97 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 1, 357.

nanti karena meninggalkannya".[98] Tampak jelas di sini bahwa dari perspektif fiqh, konsep *taklîf* dalam persoalan-persoalan hukum *furû'iyyah* terhadap orang kafir adalah konsep yang ambigu dan kabur, karena jelas tidak akan berimplikasi terhadap perbuatan apa pun. Konsep itu lebih cenderung menjadi sebuah konsep yang bermuatan teologis, karena orang kafir tidak mengapa meninggalkan kewajiban tersebut, karena atas dasar keyakinannya untuk tidak memeluk Islam sebagai agama, sehingga keyakinannya itu menggugurkan seluruh kewajiban dan larangan. Al-Bujairimî di sini sebenarnya ingin menekankan bahwa secara teologis berkaitan dengan pembalasan di akherat nanti (eskatologis), siksa yang akan diberikan terhadap orang-orang kafir tidak hanya meliputi alasan karena kebatilan keyakinan yang dianutnya, melainkan juga karena pelalaian kewajiban-kewajiban *furû'iyyah*. Oleh karena itu, *taklîf* itu hanya bermakna "kepastian akan disiksa nanti di akherat" (*luzûm 'iqâb fî al-âkhirah*).[99]

Ini hanyalah salah kasus hukum, di mana alasan yang mendasarinya adalah keinginan menerapkan hukum kepada orang-orang kafir. Namun, keinginan tersebut tidak hanya berlaku dalam kasus ini saja, melainkan secara menyeluruh berlaku dalam kasus-kasus lain. Upaya untuk menerapkan hukum Islam secara integral terwujud adalah jika mereka masuk Islam, dan *jihâd* adalah salah cara untuk mencapai tujuan tersebut.

Argumentasi dari sumber teks (*nashsh*) yang mendasari bahwa orang-orang kafir juga diperintahkan untuk melaksanakan hukum-hukum *furû'iyyah* adalah sebagai berikut:

a. Q.s. al-Muddatstsir: 42-43 yang berisi jawaban orang-orang kafir ketika ditanya tentang penyebab mereka masuk neraka, "kami tidak mengerjakan shalat".[100] Berdasarkan penafsiran

98 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 2, 314.

99 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 56.

100 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 1, 382.

yang tekstual ini, orang-orang kafir juga diperintahkan untuk shalat.

b. Hadîts Nabi, "Allah mewajibkan shalat lima puluh waktu terhadap *umatku* pada malam peristiwa *isrâ`*. Lalu, aku selalu mengulangi untuk memohon kepada-Nya untuk diringankan, hingga Dia menjadikan lima waktu saja dalam sehari semalam". Yang dimaksud dengan "umatku" dalam hadîts tersebut bukan Nabi Muhammad yang merupakan kaum Muslimin, melainkan "umat yang menjadi sasaran dakwah" (*ummat al-da'wah*), yaitu jin dan manusia.[101] Itu artinya bahwa, menurut al-Bujairimî, jin dan manusia--yang meski belum beriman--diberi *taklîf* untuk melaksanakan shalat.

Meskipun al-Bujairimî memberi batasan bahwa yang dimaksud dengan *taklîf* yang dibebankan kepada orang-orang kafir adalah "*taklîf* yang disepakati oleh ulama" dan diberikan batasan lebih spesifik "*taklîf* yang pelaksanaanya berpengaruh atau dampaknya terlihat di dunia",[102] tetap saja menyisakan ambiguitas, karena seharusnya status sebagai Muslim menjadi kriteria untuk diberikan *taklîf* dan juga menjadi syarat sahnya pelaksanaan *taklîf*. Shalat tidak hanya tidak wajib bagi orang kafir, melainkan juga tidak sah jika dilaksanakannya.

101 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 1, 382.

102 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 1, 407.

Tabel 1:
Argumen-argumen Teologis Kewajiban *Jihâd* dalam Literatur-literatur Fiqh Klasik Hanafiyyah dan Syâfi'iyyah

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
A.	Hanafiyyah				
1.	Al-Sarakhsî (w. 490 H)	Idealisasi "umat terbaik" Amr maruf-nahy munkar Syirk: dosa paling serius	Fardu 'ayn Fardu kifayah (sesuai keadaan)	ofensif	Pasif-memaafkan Dakwah dengan nasehat Perang defensif Perang ofensif
2.	Al-Haddâ-dî (w. 800 H)	Jihâd: rukun Islam	Fardu kifâyah	ofensif-mutlak	Pasif (i'râdh) Dakwah persuasif Perang defensif Perang ofensif sebagian waktu Perang ofensif mutlak
3.	Ibn Nujaym (Maturidi) (w. 970 H)	Mensterilkan alam semesta dari kerusakan Kufr: pengrusakan tatanan alam semesta	Fardu kifâyah	defensif	-
B.	Syâfi'iyyah				
1.	Al-Syâfi'î (w. 204 H)	Mewujudkan tujuan asal penciptaan manusia (menyembah Allah)	Fardhu kifayah	Jihad ofensif	-

		Idealisasi masyarakat terbaik, antara lain amr ma'ruf dan nahy-munkar Menunjukkan keunggulan Islam di antara agama-agama lain Kufr adalah penyimpangan dari tujuan penciptaan, dan harus dihapuskan			
2.	Al-Mâwardî (w. 450 H)	Hijrah: pindah dari dâr al-harb ke dâr al-Islâm Mewujudkan dâr al-Islâm Menyebarkan syiar Islam	Fardhu kifayah	Jihad ofensif	Jihad dilarang Jihad diijinkan defensif Jihad ofensif
3.	Al-Nawawî (w. 676 H)	Menyebarkan syiar Islam Dâr al-Islam - dâr al-kufr Kufr: dosa besar terbesar	Fardhu 'ain Fardhu kifayah (sesuai kondisi)	Jihad mutlak (defensif-ofensif)	Jihad dilarang Jihad defensif Jihad ofensif (selain bulan suci) Jihad mutlak (defensif-ofensif, di bulan suci/ tidak)
4.	Al-Bujairimî (w. 1221 H)	Harta dititipkan oleh Allah di tangan orang-orang kafir untuk direbut (teologi rejeki) Menumpas orang kafir asli Mewujudkan dâr al-Islâm Menerapkan syariat kepada orang kafir	Fardhu 'ain Fardhu kifayah (sesuai kondisi)	Jihad ofensif bersyarat	Jihad dilarang Jihad defensif Jihad ofensif (selain bulan suci)

BAB III
ARGUMEN TEOLOGIS KEWAJIBAN *JIHÂD:* PANDANGAN ALIRAN FIQH TRADISIONALIS MÂLIKIYYAH DAN HANBALIYYAH

A. Tradisi Fiqh Mâlikiyyah

Literatur fiqh Madzhab Mâlikiyyah yang ditulis pada fase awal Islam, seperti *al-Mudawwanah* karya Imam Mâlik bin Anas (w. 179 H), tidak menguraikan *jihâd* dari argumentasi teologisnya secara jelas. Perbedaan pijakan dasar epistemologis mungkin menjadikan madzhab ini berbeda dengan Madzhab Hanafiyyah. Rasionalisme lebih dominan pada Madzhab Hanafiyyah, sehingga argumentasi mereka, meski tetap bertolak dari ayat dan penafsirannya dan dari hadits-hadits Nabi, memberikan "filosofi" argumentasi mereka, seperti idealisasi tentang umat Islam sebagai "umat terbaik" dibandingkan umat-umat lain, baik Yahudi maupun Kristen, filosofi tentang ketertataan alam semesta, hingga penafsiran rasional terhadap ayat al-Qur`an yang menjadi *jihâd* sebagai rukun Islam. Berbeda dengan madzhab Hanafiyyah, Mâlikiyyah secara epistemologis lebih didominasi oleh perujukan ke teks-teks (*nash*), sehingga uraian fiqh yang ditemukan pada *al-Mudawwanah* lebih cenderung menguraikan hukum rincian fiqh tentang *jihâd*, seperti hukum *jihâd* sebelum disampaikan dakwah Islam dan *jihâd* bersama wanita. Di samping itu, berbeda dengan literatur-literatur fiqh Hanafiyyah yang disusun secara sistematis, *al-Mudawwanah* berisi riwayat-riwayat yang diterima oleh Sahnûn (160-240 H) tentang pendapat Imam Mâlik yang kemudian dikompilasikan, sehingga tidak begitu terancang sejak awal, melainkan tampak sebagai pandangan-pandangan fiqh Imam Mâlik secara sporadis.

Literatur fiqh Mâlikiyyah yang ditulis sesudah ini, seperti *al-Risâlah* karya Abû Muḥammad 'Abdullâh bin Abî Zayd 'Abd al-Raḥmân al-Qayrawânî (w. 386), juga hanya memuat sedikit uraian tentang *jihâd*, yang hampir sama dari segi subtansinya dengan uraian dalam *al-Mudawwanah*.[1] Uraian tentang *jihâd* dalam fiqh Mâlikiyyah ditemukan dalam *al-Talqîn fî al-Fiqh al-Mâlikî* karya Abû Muḥammad 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî bin Nashr al-Tsa'labî al-Baghdâdî (w. 422 H)[2] dan *al-Kâfî fî Fiqh Ahl al-Madînah* karya Abû 'Umar Yûsuf bin Abdillâh bin Muḥammad bin 'Abd al-Barr bin 'Âshim al-Namirî (w. 463 H).[3] Akan tetapi, sayang sekali, karya ini meski berisi banyak masalah tentang jihâd yang dibahas, namun tidak dilengkapi dengan dalil-dalil yang mendasari; hanya kumpulan pendapat fiqh. *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, sebuah karya fiqh perbandingan, karya Ibn Rusyd al-Ḥafîd (w. 595 H) malahan sama sekali tidak membahas tentang *jihâd*. Satu-satu bahasan yang terkadang dimasukkan oleh sebagian *fuqahâ`* sebagai bagian dari bahasan *jihâd*, yang kebetulan dibahas oleh Ibn Rusyd, adalah tentang "*jihâd*" melawan pemberontak (*bughâh*) pada pasal "tentang hukum orang-orang yang memerangi atas dasar *ta`wîl*" dan "tentang hukum murtad". Bahasan yang disebut pertama sebenarnya tidak dianggap sebagai bagian dari *jihâd*, karena perang hanya berlaku terhadap orang-orang kafir (*musyrik, Ahl al-Kitâb, murtad*, dan munafik). Bahkan, dalam fiqh, orang yang memberontak suatu penguasa adalah orang memahami suatu keadaan politik atas pemahaman atau *ta`wîl*, suatu kehatian-

1 Abû Muḥammad 'Abdullâh bin Abî Zayd 'Abd al-Raḥmân al-Qayrawânî, *al-Risâlah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 83-85.

2 Abû Muḥammad 'Abd al-Wahhâb bin 'Alî bin Nashr al-Tsa'labî al-Baghdâdî, *al-Talqîn fî al-Fiqh al-Mâlikî*, ed. Abû Uways Muḥammad Abû Khabzah al-Hasanî, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 91-95.

3 Abû 'Umar Yûsuf bin Abdillâh bin Muḥammad bin 'Abd al-Barr bin 'Âshim al-Namirî, *al-Kâfî fî Fiqh Ahl al-Madînah,* Jilid 1 (Riyadh: Maktabat al-Riyâdh al-Ḥadîtsah, 1980/ 1400), 462-486.

hatian para *fuqahâ`* berkaitan dengan penanganan mereka terhadap saudara mereka sesama Muslim.[4]

Pada abad ke-8 H, bahasan tentang *jihâd* juga hanya dikemukakan seadanya, misalnya, pada *Irsyâd al-Sâlik ilâ Asyraf al-Masâlik fî Fiqh al-Imâm Mâlik* karya Syihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 732 H).[5]

Uraian yang lebih mendalam tentang *jihâd* dikemukakan oleh Aḥmad bin Ghânim bin Sâlim ibn Mihnâ Syihâb al-Dîn al-Nafrâwî (w. 1126 H) dalam *al-Fawâkih al-Dawânî ʻala Risâlat ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, yaitu, sebagaimana tampak dari judulnya, karya berupa komentar (*syarḥ*) terhadap risalah karya ibn Abî Zayd al-Qayrawânî.

1. Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Îsâ al-Fâsî (dikenal: Zarûq) dalam *Syarḥ Zarûq ʻalâ Matn al-Risâlah li Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî* (w. 899 H) dan Syihâb al-Dîn al-Nafrâwî (w. 1126 H) dalam *al-Fawâkih al-Dawânî ʻala Risâlat ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*

Dalam sistematika fiqh, menurut penjelasan penulis, bab *jihâd* dimasukkan ke dalam kategori ibadah, dilihat dari aspek bahwa *jihâd* dimaksudkan sebagai ibadah.[6] Di kalangan Mâlikiyyah, pembahasan fiqh diatur berdasarkan sistematika sebagai berikut: *ibâdah* (ibadah, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji), *mu'âmalah* (hubungan dengan sesama, seperti jual-beli dan transaksi ekonomi

4 Lihat Khaled Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War: an Inquiry into Classical Sources", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIX, No. 2 (April, 1999), 114-157.

5 Lihat Syihâb al-Dîn al-Qarâfî, *Irsyâd al-Sâlik ilâ Asyraf al-Masâlik fî Fiqh al-Imâm Mâlik* (Cairo: Maktabat wa Mathba'at Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awlâdih, t.th.), 50-51.

6 Syihâb al-Dîn Abû al-'Abbâs Aḥmad bin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Îsâ al-Fâsî (dikenal dan selanjutnya disebut: Zarûq), *Syarḥ Zarûq ʻalâ Matn al-Risâlah li Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, ed. Aḥmad Farîd al-Mazîdî, Jilid 2 (Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M/ 1427 H), 601.

lainnya), *'âdah* (kebiasaan manusia sehari-hari, seperti makan dan minum), dan *jinâyah* (kriminalitas, seperti tentang hukuman bagi pembunuhan).[7]

Penulis mengemukakan pengertian *jihâd* secara etimologis yang sebenarnya berasal dari al-Fâkihânî "maksimalisasi upaya diri, untuk mengabdi karena Allah dan menjunjung kalimat Allâh yang dijadikan oleh Allah sebagai jalan menuju surga" (*al-mubâlaghah fî it'âb al-nafs, fî dzât Allâh, wa i'lâ` kalimat Allâh allatî ja'alahâ Allâh tharîqan ilâ al-jannah*). Secara terminologis, *jihâd* didefinisikan di sini sebagai "memerangi musuh untuk kepentingan menjunjung *kalimat Allâh*". Ayat yang dijadikan landasan kewajiban berjihad ini adalah perintah Allah swt dalam al-Qur`an, "berjihadlah secara totalitas untuk Allah dengan jihad yang sejati" (Q.s. al-Hajj: 78).[8]

Dalam kitab ini, dijelaskan bahwa *jihâd* hukumnya *fardhu kifâyah*.[9] Dalam pandangan penulis, jihâd diperintahkan dalam pengertian sebagai perang ofensif, dan harus didahului oleh seruan dakwah ke Islam dengan opsi: masuk Islam atau membayar pajak (*jizyah*). "Yang paling kami senangi adalah musuh tidak diperangi hingga mereka diajak ke agama Allah dulu", demikian ditulis dalam *matn Risâlah* Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî.

Seperti hal dalam Syarh Zarûq, menurut al-Nafrâwî, *jihâd* hukumnya adalah *fardhu kifâyah*. Penulis risalahnya sendiri menulis, "Kami lebih senang agar musuh tidak diperangi hingga mereka diajak dulu kepada agama Allah (Islam), kecuali jika mereka mendesak kita, sehingga mereka harus diperang, maka pilihannya adalah bisa jadi harus masuk Islam atau membayar pajak. Jika tidak, mereka harus diperangi".[10] Dengan demikian, perang yang

7 Sistematika ini digunakan, misalnya, oleh al-Syâthibî dalam menjelaskan *maqâshid al-syarî'ah*. Lihat karyanya *al-Muwâfaqât*, ed. Abdullâh Dirâz, Jilid 2 (), 7-8.

8 Zarûq, *Syarh Zarûq*, 601.

9 Zarûq, *Syarh Zarûq*, 394.

10 Syihâb al-Dîn al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî 'ala Risâlah ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995/ 1415), 395.

disyariatkan, menurutnya, adalah perang ofensif, *jihâd* diawali dengan ajakan masukan Islam.

Alasan-alasan teologis tentang kewajiban untuk berjihâd adalah sebagai berikut. Pertama, *jihâd* dimaksudkan untuk "menjunjung kalimat Allâh" (*li i'lâ` kalimat Allâh*). Yang dimaksud dengan ungkapan ini adalah tujuan yang semata karena Allah swt., sehingga berperang untuk tujuan mendapatkan harta rampasan perang (*ghanîmah*), atau untuk menunjukkan keberanian di medan pertempuran tidak termasuk dalam pengertian *jihâd*. Orang yang gugur berperang hanya untuk mendapatkan *ghanîmah* hanya disebut "syahid perang" (*syahîd al-ḫarb*), bukan *syahîd* dalam *jihâd*, bahkan bisa disebut "syahîd dunia" (*syahîd dun-yâ*) saja.[11] Ungkapan "menjunjung kalimat Allah" bermakna agar agama Islam tersebar dengan baik dan perintah-perintah-Nya ditaati. Jihâd dianggap mulia karena tujuan-tujuannya yang dianggap mulia, yaitu "membela agama Allah swt., menjunjung kalimat Allâh, dan membantu masuk ke agama Islam". Alasan "membela agama Allah swt." bisa dipahami dalam pengertian bahwa penyebaran Islam yang selama ini bisa jadi terhalang oleh tekanan oleh tekanan orang-orang kafir, sebagaimana terjadi pada fase awal Islam, bisa diatasi dengan melakukan perlawanan terhadap orang-orang kafir. Begitu juga alasan "menjunjung kalimat Allah swt" juga terkait dengan kepentingan penyebaran Islam secara luas. Akan tetapi, alasan "membantu orang lain masuk ke agama Islam", melalui sarana perang, tampak justeru lebih merupakan pemaksaan agar orang lain masuk Islam, karena dalam fiqh Mâlikiyyah, perang disyariatkan bersifat ofensif, dan dakwah sebelum perang bukan merupakan keharusan, melainkan hanya sunnat. Oleh karena itu, "menolong" dimaksud konteksnya bukan bagi orang-orang kafir, melainkan terhadap Allah.

Tujuan *jihâd* adalah menjunjung kalimat Allah (*li i'lâ` kalimat Allâh*), upaya memuliakan agama Islam, dan orang-orang kafir yang diperangi itu sebenarnya musuh Allah swt dan musuh orang-

11 Zarûq, *Syarḫ Zarûq*, 395.

orang Islam. *Jihâd* juga merupakan upaya menghidupkan agama Islam (*ihyâ` dîn al-Islâm*).[12] Itu semua artinya bahwa *kufr* tidak hanya dianggap pengingkaran terhadap kebenaran (*inkâr al-haqq*), sebagaimana dikemukakan oleh *fuqahâ`* lain, melainkan dianggapan menistakan atau menghinakan Islam, sehingga perlu *jihâd* sebagai sarana memuliakannya kembali. Atas dasar tujuan ini, tidak mengapa, menurut al-Nafrâwî, dalam *jihâd* "terjadi pembunuhan terhadap hamba-hamba Allah, penyiksaan terhadap mereka, meluluh-lantakkan negeri-negeri (ciptaan) Allah". Penekanan tentang orang-orang kafir sebagai musuh karena mereka adalah kafir *harbî* (kafir yang memerangi orang-orang Islam, dan mereka tidak mengadakan perjanjian damai dengan kaum Muslimin).[13]

Kedua, mati syahid (*syahâdah, martyrdom*). Orang-orang yang berperang melawan orang-orang kafir bisa jadi mereka akan gugur di medan perang. Orang yang dikategorikan sebagai mati syahîd adalah orang yang berperang melawan orang-orang kafir karena menjunjung *kalimat Allâh.* Oleh karena itu, tidak termasuk dalam pengertian ini adalah orang yang mati di pertempuran karena ingin menunjukan keberanian.

Persoalan tentang kesyahidan (*syahâdah*) jelas merupakan basis teologis bagi *jihâd*, karena tidak hanya bahwa kematian dengan cara ini menjadi jaminan masuk surga bagi pelakunya, melainkan juga menjadi indikator kesucian pelakunya dan kedekatannya dengan Tuhan, sehingga orang yang mati syahid tidak dimandikan sebelum dimakamkan.

Bahkan, al-Nafrâwî menguraikan lebih luas tentang kehidupan para *syuhadâ`* di akherat yang dipenuhi dengan kenikmatan. Mengutip pendapat al-'Allâmah al-Jazûlî, dijelaskan "kehidupan para *syuhadâ`* adalah kehidupan yang tidak bisa digambarkan, tidak juga bisa diukur secara rasional, hanya wajib diimani sesuai dengan penjelasan lahiriah nash agama." Kehidupan mereka di

12 al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî,* Jilid 1, 395.

13 al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî,* Jilid 1, 395.

surga sangat menyenangkan, sebagaimana digambarkan dalam hadîts Nabi. Hadîts ini dikemukakan ketika ia menafsirkan Q.s. Âl 'Imrân: 169.[14]

Oleh karena itu, *jihâd* termasuk "ibadah-ibadah yang agung" (*al-'ibâdât al-'azhîmah*). Al-Nafrâwî mengutip riwayat, "Sesungguhnya orang yang mati syahid ingin agar ia bisa kembali ke dunia sekali lagi, karena ia telah melihat keutamaan *jihâd*", dan riwayat "semua amal perbuatan baik dalam *jihâd* tidak lain kecuali seperti banyaknya buih di lautan, dan semua amal perbuatan baik dalam *jihâd* dan menuntut ilmu tidak lain kecuali seperti banyaknya buih di lautan".[15] Bahkan, *jihâd*, menurut suatu hadîts yang dikutipnya, adalah amal yang paling utama, meski al-Nafrâwî sendiri juga mencoba mencari jalan tengah atau kompromi sehubungan dengan adanya hadîts lain yang menyatakan bahwa amal yang paling utama adalah berbuat baik kepada kedua orang tua, atau shalat pada (awal) waktunya. Menurutnya, solusi kontradiksi di permukaan itu adalah dengan memahami peran Nabi Muhammad sebagaimana layaknya dokter. Seorang dokter akan memberi resep sesuai dengan kondisi pasien, sebagaimana halnya Nabi akan menjawab pertanyaan seseorang tentang amal yang paling utama sesuai dengan keadaan (motivasi, atau masalah yang dihadapinya) penanya.[16]

2. Abû al-Hasan 'Alî bin Ahmad bin Mukram al-Sha'îdî al-'Adawî (w. 1189 H) dalam *Hâsyiyat al-'Adawî 'alâ Syarh Kifâyat al-Thâlib al-Rabbânî*

Penulis membuka penjelasan yang menarik di bagian awal uraiannya tentang *jihâd*. Penjelasan ini lebih memadai dibandingkan penjelasan Zarûq (w. 899 H). Dalam tradisi fiqh Mâlikiyyah, tegasnya, bab *jihâd* diiringi dengan bab tentang *qurbân* (*udhhiyyah*). Hal itu, menurutnya, karena tradisi fiqh ini menganggap *jihâd* sebagai ibadah, tentunya dengan mempertimbangkan niat orang

14 al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî,* Jilid 1, 95.

15 al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî,* Jilid 1, 395.

16 al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî,* Jilid 1, 29.

yang berjihad, sehingga wajar dan logis kemudian diikuti dengan *qurbân* yang juga merupakan ibadah. Berbeda dengan tradisi fiqh ini, kalangan Syâfi'iyyah mengiringi bab *jihâd* dengan bab *jinâyât*, karena menurut mereka, *jihâd* adalah suatu bentuk tindak kekerasan (*jinâyah*) yang harus dilakukan terhadap orang-orang kafir karena kekufuran mereka.[17] Bagi kalangan Syâfi'iyyah, bahkan menurut al-Syâfi'î sendiri, orang-orang kafir memang harus "dihukum" atas dasar kekufuran mereka. Kekufuranlah yang menjadi alasan bahwa mereka harus ditumpas, bukan karena alasan, misalnya, penindasan yang mereka lakukan terhadap kaum Muslimin. Jika disertai dengan alasan ini, tentu mereka lebih tepat lagi untuk ditumpas. Akan tetapi, alasan sesungguhnya adalah kekufuran.[18] Di kalangan sebagian *fuqahâ`*, bahkan, sangat jelas sekali pendapat yang berkembang bahwa *kufr* dianggap sebagai bentuk kriminalitas, bahkan kriminalitas paling serius (*a'zham al-jinâyât*).

Penjelasan penulis seperti ini adalah penting dalam konteks untuk memahami pandangan yang mendasar tentang *jihâd* itu sendiri. *Qurbân* adalah ibadah yang berdimensi sosial yang berdampak luas bagi sesama Muslim. Itu artinya juga bahwa *jihâd* itu sebenarnya adalah ibadah yang dianggap berdimensi "sosial" dalam pengertian membunuh orang-orang kafir merupakan kebaikan yang akan dirasakan oleh banyak komunitas Muslim. Jika alasan *jihâd* di kalangan Mâlikiyyah adalah karena penindasan orang-orang kafir, maka kebaikan dimaksud adalah keamanan dan kebebasan mengekspresikan Islam dalam keyakinan ibadah. Akan tetapi, kalangan Mâlikiyyah memiliki idealisme yang tidak kurang dibandingkan idealisme kalangan Hanafiyyah. Jika kalangan Hanafiyyah mendambakan idealisasi "umat terbaik" (*khayr ummah*) bisa terwujud, maka kalangan Mâlikiyyah, seperti tampak pada pemikiran al-Nafrâwî dan al-'Adawî, mengidealisasikan agar

17 Al-'Adawî, *Hâsyiyat al-'Adawî 'alâ Syarh Kifâyat al-Thâlib al-Rabbânî*, ed. Yûsuf al-Syaikh Muhammad al-Biqâ'î, Jilid 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994/1414), 3.

18 Pandangan al-Syâfi'iyyah ini akan dibahas lebih lanjut pada bahasan berikutnya.

"*kalimat Allâh*" terjunjung tinggi. Jika ini yang menjadi tujuan final (*ultimate goal*) *jihâd*, maka kebaikan yang dimaksud adalah terjunjungnya kalimat Allâh (*li i'lâ` kalimat Allâh*).

Lalu, apa yang dimaksud dengan idealiasme ini? Al-'Adawî mengutip definisi *jihâd* menurut al-Fâkihânî "maksimalisasi upaya diri, untuk mengabdi karena Allah dan menjunjung kalimat Allâh yang dijadikan oleh Allah sebagai jalan menuju surga" (*al-mubâlaghah fî it'âb al-nafs, fî dzât Allâh, wa i'lâ` kalimat Allâh allatî ja'alahâ Allâh tharîqan ilâ al-jannah*). Al-'Adawî menyederhanakan pengertian tujuan ini dengan mengatakan bahwa "berperang karena menjunjung *kalimat Allâh* itu yaitu berperang hanya supaya seorang *mujâhid* menjadi syahid (mati di pertempuran)."[19] Ketika menjelaskan hukum *jihâd* sebagai *fardhu 'ayn* dan *fardhu kifâyah* serta dalam keadaan apa saja kewajiban tersebut berlaku, al-'Adawî mengutip Q.s. al-Nisâ`: 95 "dan masing-masing Allah janjikan yang terbaik". Maksudnya, orang yang melaksanakan *jihâd*, baik sebagai *fardhu 'ayn* maupun *fardhu kifâyah*, dijanjikan oleh Allah swt dengan "yang terbaik" (*al-ḥusnâ*) dalam pengertian "balasan yang terbaik", yaitu berupa surga.[20] Dalam konteks, balasan berupa surga itu diperoleh dengan *jihâd* yang meskipun berakhir dengan gugur di medan tempur. Memang, tidak semua orang berjihâd berakhir dengan mati syahîd di medan perang. Namun, dari penekanan dalam kutipan di atas, tampak bahwa mati syahîd adalah tujuan, karena itulah indikator yang menunjukkan kesejatian seseorang berjihâd karena menjunjung *kalimat Allâh,* yang membedakan dari tujuan lain, semisal, untuk mendapatkan *ghanîmah*. Dengan balasan berupa surga itu kemudian seakan menjadi tujuan sesungguhnya *jihâd* adalah gugur sebagai mati syahîd di pertempuran.

Memang, sekali lagi, seperti halnya al-Nafrâwî, ide tentang tujuan perang untuk mati syahid juga mengemuka sebagai hal yang terkait dengan tujuan menjunjung kalimat Allâh. Yang sebenarnya,

19 Al-'Adawî, *Ḥâsyiyat al-'Adawî,* Jilid 2, 3.

20 Al-'Adawî, *Ḥâsyiyat al-'Adawî,* Jilid 2, 4.

yang ingin ditegaskan oleh al-'Adawî adalah bahwa tujuan *jihâd* tidak menjadi sesuatu yang lain dari Allah swt., seperti *jihâd* karena ingin mendapatkan harta rampasan perang (*ghanîmah*) atau pamer keberanian di medan tempur. Yang dimaksud dengan "kalimat Allâh" itu adalah titah Allah swt berupa pernyataan dalam al-Qur`ân, "dan tidak kuciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku" (al-Dzâriyât: 56).[21] Dengan demikian, yang dimaksud "menjunjung kalimat Allâh" sebagai tujuan *jihâd* adalah terwujudnya semua makhluk ciptaan Tuhan, khususnya jin dan manusia, sebagai makhluk yang menyembah-Nya, dalam pengertian sebagai Muslim. *Jihâd,* tentu saja, hanya bisa berlaku terhadap manusia, maka seluruh manusia itu diidealisasikan menjadi penyembah Allah swt.

Ide fiqh seperti itu tentu berbeda dengan ide al-Qur`an yang mengatakan bahwa perbedaan adalah sesuatu yang natural dan sesuatu yang memang dikehendaki oleh Tuhan. Begitu juga, dakwah agar manusia bertawhîd adalah dakwah yang didasarkan atas pilihan bebas manusia, untuk beriman atau tidak.

Dalam pandangan Mâlikiyyah, dakwah sebagai ajakan damai untuk memeluk Islam yang dilakukan sebelum mengumandangkan perang hanyalah sunnat, dan pendapat seperti ini "yang lebih disenangi" (*aḥabbu ilaynâ*)[22] yang berkonotasi bahwa alternatif pendapat lain yang berbeda tidak dianggap sepenuhnya salah, karena ini hanya merupakan pilihan pendapat. Karena prasyarat *jihâd* itu adalah berupa dakwah memeluk agama, *jihâd*, menurut mereka, sebenarnya adalah bersifat ofensif.

21 Al-'Adawî, *Hâsyiyat al-'Adawî,* Jilid 2, 3.

22 Al-'Adawî, *Hâsyiyat al-'Adawî,* Jilid 2, 4.

3. Abû al-'Abbâs Ahmad bin Muhammad al-Khalwatî (al-Shâwî al-Mâlikî) (w. 1241 H) dalam *Bulghat al-Sâlik li Aqrab al-Masâlik*

Kitab ini sebenarnya *Hâsyiyat al-Shâwî 'alâ al-Syarh al-Shaghîr*, yaitu kitab yang berisi penjelasan (*syarh*) yang ditulis oleh Syekh al-Dardîr terhadap kitabnya, *Aqrab al-Masâlik li Madzhab al-Imâm Mâlik*. Dalam kitab teks awalnya (*matn*) ini, pembahasan tentang *jihâd* ditempatkan pada bab setelah bab tentang sumpah dan bab tentang ibadah dan diiringi oleh bab tentang lomba dan hukum keluarga. Memang, dalam sistematika fiqh Mâlikiyyah umumnya, *jihâd* dianggap sebagai bagian dari bahasan tentang ibadah, karena jihâd dianggap sebagai ibadah yang agung. Namun, diselipkannya bab tentang sumpah yang mendahului bab *jihâd* ini adalah sesuatu yang tidak lazim dalam mazdhab ini. Berbeda dengan sistematika fiqh Mâlikiyyah, maka dalam sistematika fiqh Hanafiyyah, *jihâd* ditempatkan sebagai bagian dari pembahasan tentang kriminalitas (*jinâyât*). Oleh karena itu, ditempatkannya bab tentang sumpah, meski tidak dibahas secara mendalam dan diikuti oleh bahasan tentang *jinâyât* secara lengkap (dibahas pada bagian-bagian menjelang akhir kitab), sebelum bab *jihâd* mengindikasikan adanya paralelitas dengan sistematika fiqh Hanafiyyah. Salah satu implikasi penempatan bab *jihâd* ini sebagai bagian dari bahasan *jinâyât* adalah bahwa *jihâd* dianggap sebagai tindakan terhadap *kufr* sebagai salah bentuk kriminalitas dalam pengertian penyimpangan yang dilakukan oleh orang-orang kafir. Jadi, di samping peletakan bab jihâd dalam kitab ini tetap menunjukkan karakteristik sistematika fiqh Mâlikiyyah, juga ada paralelitas dengan sistematika fiqh Hanafiyyah. Paralelitas itu juga terlihat dari rekonstruksi legislasi *jihâd* berikut.

Dalam pandangan al-Shâwî, *jihâd* disyariatkan secara bertahap dalam beberapa fase. Rekonstruksi tahapan ini memiliki kesamaan dengan tahapan yang dikemukakan oelh sebagian *fuqahâ`* Hanafiyyah, yaitu (1) fase ketika *jihâd* tidak dibolehkan sama sekali (diharamkan), yaitu fase yang disebut oleh sebagian *fuqahâ`*

sebagai fase di mana kaum Muslimin diperintahkan untuk tidak meladeni (*i'râdh*) berbagai perlakuan jahat, seperti ejekan atau celaan, orang-orang kafir Makkah; (2) fase ketika *jihâd* diijinkan dalam pengertian defensif, yaitu ketika kaum Muslimin tertindas atau diperangi; (3) fase ketika *jihâd* diijinkan secara mutlak, baik dalam pengertian defensif maupun ofensif, selain di bulan-bulan suci, seperti bulan Dzû al-Hijjah; (4) fase ketika *jihâd* diijinkan secara mutlak tanpa batasan alasan defensif-ofensif dan tanpa batasan waktu. Fase ini direkonstruksi oleh sebagian *fuqahâ`* tidak lagi atas dasar Q.s. al-Tawbah: 5, yang dikenal sebagai ayat pedang (*âyat al-sayf*), yang umumnya dipahami sebagai ayat yang memuat sikap final al-Qur`an untuk menumpas habis orang-orang kafir, tapi masih dengan syarat tidak dalam bulan-bulan yang dihormati. Mereka merujuk ke ayat-ayat lain selain ayat pedang, seperti Q.s. al-Baqarah: 190-193.[23]

Menurut al-Shâwî, alasan diwajibkannya *jihâd* adalah karena tujuan ini. Pertama, untuk menjunjung *kalimat Allâh*. Tujuan ini tampak dari definisi *jihâd*, sebagaimana dikutip dari Ibn 'Arafah, adalah "perang yang dilakukan Muslim terhadap orang kafir yang tidak memiliki ikat perjanjian damai untuk menjunjung kalimat Allah swt., atau menempati atau mamasuki/ menguasai daerah orang-orang kafir". Tujuan *jihâd* untuk menjunjung kalimat Allâh ini, menurut penulis, adalah menjadi karakteristik "*jihâd* yang sempurna" (*al-jihâd al-kâmil*). Tujuan ini menjadi titik kulminasi *jihâd*. Hal ini menjadi jawaban untuk menengahi perdebatan di kalangan *fuqahâ`* tentang hakikat *jihâd*. Menurut para *fuqahâ`*, *jihâd* hakiki adalah *jihâd* yang dimaksudkan untuk tujuan mulia ini, jika tidak, maka tidak disebutkan *jihâd*. Menurut al-Shâwî, menjunjung kalimat Allâh adalah tujuan tertinggi, namun esensi *jihâd* dalam definisi Ibn 'Arafah itu tidak bertentangan dengan niat lain bersamaan dengan niat ini yang bisa menjadi daya tarik seseorang ketika berjihad. Dengan demikian, penulis mencari jalan

23 Lihat Wardani, *Ayat Pedang*, 417-424.

tengah dalam konteks ini.[24] Yang dimaksud dengan "menjunjung *kalimat Allâh*" di sini, sebagaimana dikemukakan, adalah terwujudnya ketundukan semua makhluk untuk menyembah Allah swt. Yang diidealisasikan oleh para *fuqahâ`* di sini adalah ketertundukan semesta kepada Allah swt. seperti halnya makhluk-makhluk lain selain manusia tunduk.[25] Namun, karena yang bisa menjadi sasaran dakwah Islam hanya manusia, maka *jihâd* untuk menjunjung *kalimat Allâh* di sini konteksnya adalah ketundukan manusia kepada-Nya.

Kedua, untuk menghinakan orang-kafir (*idzlâl al-kafarah*). Tujuan ini, bersama dengan tujuan untuk menjunjung *kalimat Allâh*, menjadi alasan diwajibkannya *jihâd* untuk dilaksanakan setiap tahun, terlepas dari apakah situasi dalam keadaan aman atau terancam (alasan *jihâd* mutlak secara defensif maupun ofensif). Pandangan yang umumnya dianut oleh *fuqahâ`* Mâlikiyyah ini dinukil oleh al-Juzûlî dari Ibn Rusyd dan al-Qâdhî 'Abd al-Wahhâb. Sebenarnya, ada pendapat lain yang berbeda, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn 'Abd al-Barr, bahwa *jihâd* adalah *fardhu kifâyah* dalam keadaan kaum Muslimin terancam ketakutan oleh rongrongan pihak luar, dan hanya menjadi sunnat ketika dalam keadaan aman.[26] Persoalannya kemudian yang lebih substansial adalah mengapa orang-orang kafir harus dihinakan? Apakah karena *kufr* yang dalam hati mereka, atau karena perilaku mereka, terutama orang-orang kafir Makkah masa Nabi, yang menindas dan menghalangi penyebaran Islam? Secara eksplisit penulis tidak menjelaskan alasan ini. Akan tetapi, dari proses legislasi *jihâd* secara gradual yang kemudian berakhir dengan diijinkannya *jihâd* menumpas orang-orang kafir secara mutlak, tanpa batasan, baik dalam pengertian defensif maupun ofensif, di dalam atau di luar bulan-bulan yang dihormati, jelas bahwa alasan tersebut bukan

24 Al-Shâwî, *Bulghat al-Sâlik li Aqrab al-Masâlik*, Jilid II (T.tp: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 271.

25 Lihat ayat-ayat al-Qur`an tentang ketundukan semesta kepada Allah swt, misalnya Q.s. Âl 'Imrân: 83, al-Ra'd: 15.

26 Al-Shâwî, *Bulghat al-Sâlik,* Jilid II, 272.

karena penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir seperti terjadi dalam sejarah itu, melainkan karena *kufr* (kekafiran), sehingga kewajiban *jihâd* itu berlaku pada masa yang akan datang. Mengapa, berdasarkan pandangan *fuqahâ`*, *kufr* harus diberantas? Sekali lagi, mereka mengidealisasikan agar semua manusia beribadah menyembah-Nya, sehingga *kufr* dilihat sebagai *penyimpangan* dari tujuan yang sebenarnya tujuan penciptaan manusia.[27] Alasan ini juga ditekankan oleh para *fuqahâ`*, sebagaimana diuraikan sebelumnya. Karena merupakan penyimpangan, maka *kufr* harus diberantas dengan memerangi orangnya (orang kafir).

Ketiga, untuk menerapkan syariat (*furu'iyyah*). Yang dimaksud dengan syariat *furû'iyyah* di sini adalah kewajiban ber*jihâd*. Menurut al-Dardîr, penulis *matn*, *jihâd* merupakan *fardhu kifâyah*, seperti halnya kewajiban mempelajari ilmu-ilmu agama, seperti kalâm (teologi Islam), fiqh, tafsîr, dan hadîts, yang dibebankan kepada sebagian *mukallaf*. Lalu, siapa yang dimaksud dengan "*mukallaf*"? Menurut al-Shâwî, tidak hanya muslim yang memenuhi syarat-syarat *taklîf* yang sehingga kemudian menjadi *mukallaf*, melainkan orang-orang kafir. Ia juga berpendapat bahwa dengan begitu orang-orang kafir diwajibkan untuk menunaikan hukum-hukum Islam terkait *furû'iyyah*, seperti shalat dan menunaikan zakat, padahal mereka tidak beriman. Akan tetapi, yang dimaksud dengan kewajiban *furû'iyyah* di sini adalah kewajiban untuk berjihâd. Dengan demikian, orang-orang kafir diwajibkan juga untuk memerangi kalangan mereka sendiri. Alasan yang dikemukakan oleh al-Shâwî adalah "karena orang-orang kafir juga diperintahkan atau menjadi sasaran berbagai perintah yang terkait dengan aspek rincian hukum dalam agama Islam (*furû' al-syarî'ah*)". Jika mereka tidak beriman, lalu bagaimana kaum Muslimin bisa meminta bantuan kepada mereka? Al-Shâwî memiliki jawaban sendiri, bahwa jika hal itu mustahil diwujudkan, sebagai konsekuensi

27 Sebagaimana tampak dalam uraian sebelumnya, ayat al-Qur`an yang dirujuk untuk menguatkan pendapat bahwa tujuan hakiki penciptaan adalah ibadah kepada Allah swt (Q.s. al-Dzâriyât: 56) dan tujuan tersebut hanya diwujudkan melalui *jihâd*.

dari kewajiban *jihâd* yang juga dibebankan kepada orang-orang kafir, maka jika mereka enggan, mereka harus diberi hukuman yang lebih berat daripada hukuman terhadap kekafiran mereka, seperti halnya mereka juga disiksa karena meninggalkan shalat dan menunaikan zakat.[28] Pendapat al-Shâwî ini konon berdasarkan pendapat Syekh al-Dasûqî.[29] Sayangnya, al-Shâwî tidak menjelaskan lebih lanjut hukuman yang lebih berat tersebut, padahal hukuman terhadap kekafiran saja, dalam pandangannya, adalah diperangi (yang berakibat mereka terbunuh, masuk Islam, atau tertawan).

Di kalangan madzhab Mâlikiyyah, pendapat ini masyhur dianut. Akan tetapi, juga beredar pendapat bahwa orang-orang kafir juga menjadi subjek yang dituju oleh perintah-perintah Allah swt., kecuali *jihâd*. Dalam *Minaḥ al-Jalîl*, dijelaskan bahwa orang kafir yang diwajibkan untuk berjihad bersama kaum Muslimin adalah *kâfir dzimmî*, yaitu orang kafir yang mengadakan perjanjian damai dengan sejumlah syarat, sehingga mereka harus dilindungi. Namun, mereka tidak hanya memperoleh hak keamanan, melainkan juga dibebani kewajiban, termasuk berperang bersama kaum Muslimin menumpas orang-orang kafir *ḥarbî* (yang memerangi kaum Muslimin). Atas dasar ini, kewajiban berjihad itu tidak bergantung pada syarat masuk Islam, sama halnya dianalogikan dengan kewajiban membayar utang dan mengembalikan barang titipan. Namun, di kalangan madzhab Mâlikiyyah, Ibn Rusyd berpendapat bahwa kewajiban berjihad itu harus dengan syarat bahwa mereka telah menyatakan masuk Islam.[30]

Pengwajiban untuk melaksanakan syariat bagi non-Muslim itu tampak bertolak dari pandangan umumnya *fuqahâ`* adalah keinginan agar hukum-hukum Allah swt bisa ditegakkan di muka bumi secara merata, tanpa pandang bulu dan melihat keyakinan.

---

28 Al-Shâwî, *Bulghat al-Sâlik,* Jilid II, 272.

29 Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad 'Ulays, Abû 'Abdillâh al-Mâlikî, *Minaḥ al-Jalîl Syarḥ Mukhtashar Khalîl*, Jilid III (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989/1409), 137.

30 'Abû 'Abdillâh al-Mâlikî, *Minaḥ al-Jalîl,* Jilid III, 137.

Idealisme seperti muncul di kalangan *fuqahâ`* dari berbagai argumen, sebagaimana dikemukakan, seperti agar semua makhluk-Nya menyembah atau beribadah kepada-Nya (*wa mâ khalaqtu al-jinna wa al-ins illâ liya'budûn*) dan seperti agar "agar agama semuanya dicurahkan kepada Allah swt" (*wa yakûn al-dîn kulluh li Allâh*).

Dalam al-Qur`an sendiri, manusia diajak untuk beriman sebagai pintu berbagai kewajiban *furû'iyyah*, seperti shalat dan menunaikan zakat. Iman adalah syarat pertama dan utama bagi kewajiban-kewajiban lain. Bahkan, iman merupakan syarat dihitungnya sebagai kebaikan amal-amal yang lain, sehingga amal-amal yang tidak bertolak dari iman akan menjadi hangus. Nah, sebagaimana dituturkan dalam al-Qur`an, pada tahap yang paling mendasar, persoalan iman adalah persoalan pilihan bebas manusia. Jika hal ini dipahami, maka tentu seharusnya kewajiban-kewajiban lain juga mengikuti kebebasan beriman itu.

Di kalangan *fuqahâ`* Mâlikiyyah, nama Abû Bakr ibn al-'Arabî adalah salah seorang ulama yang juga membangun argumen-argumen tentang kewajiban *jihâd* dengan bertolak dari pandangan-pandangan teologis. Ibn al-'Arabî berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara *Ahl al-Kitâb* dan orang-orang *mushrik* dalam hal bahwa mereka semuanya orang-orang kafir, meski bisa dibedakan bahwa setiap *kitâbî* adalah *musyrik*, tapi tidak sebaliknya. "Orang-orang *musyrik*" mencakup Yahudi, Nasrani, Majusi, para tentara Salib (*shalîbîyûn*), dan semua orang yang tidak mengenal Allah swt. Dengan argumen ini, menurutnya, tidak ada perbedaan mendasar antara ayat kebolehan memerangi *Ahl al-Kitâb* (Q. 9: 29, *âyat al-jizyah*) dan ayat kebolehan memerangi orang-orang *mushrik* (Q. 9: 36).[31] Hal itu, menurutnya, karena kata *shirk* sama dengan *kufr* seperti dalam kutipan berikut:

> Penjelasannya (kesamaan *mushrik* dan *kâfir*) adalah bahwa "*mushrik*" (*shirk*) digunakan untuk menyebut setiap

31 Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 142-143.

bentuk kekufuran. Meski ungkapannya berbeda, keduanya memiliki pangkal makna ketidaktahuan tentang Allah swt. dan mengingkari-Nya yang menyebabkan kebolehan menumpahkan darahnya, mengambil hartanya di dunia, serta kekekalan di api neraka kelak di akherat nanti. [32]

Memang, menurutnya, *kufr* secara kebahasan bermakna menutup, sedangkan *shirk* bermakna menyamakan antara dua wujud dalam suatu atribut makna, tapi hakikat keduanya sama. Atas dasar ini, Ibn al-'Arabî menganggap Mu'tazilah dan Qadarîyah termasuk orang-orang kafir, karena mereka menyamakan hamba dan Tuhan dalam terwujudnya perbuatan (*khalq af'âl al-ibâd*).[33] Itu artinya bahwa, menurutnya, sekte teologi dalam Islam ini juga harus diperangi. Dengan demikian, pendefinisian ini membenarkan perang tidak hanya terhadap komunitas non-muslim, melainkan juga penganut sekte yang dianggap keluar dari Islam. Pendefinisian ini jelas merupakan bias teologis. Ia sangat menyadari, seperti halnya *mufassir* lain, tentang pentingnya perspektif *ushûl al-dîn* untuk persoalan-persoalan *furû`* dan *ta`wîl* al-Qur`an (*man lam ya'lam ushûl al-dîn lam yuḥkim furû'ahu, wa lâ 'ilm ta`wîl al-Qur`ân*).[34]

B. Tradisi Fiqh Hanbaliyyah

Aḥmad bin Ḥanbal sendiri sebagai imam madzhab ini memang pernah mengatakan "Saya tidak mengetahui suatu kewajiban--setelah kewajiban-kewajiban utama--yang lebih utama dibandingkan *jihâd*. Dengan demikian, *jihâd*, dalam pandangan imam madzhab ini sebenarnya adalah persoalan yang dianggap penting. Namun, dalam literatur madzhab ini, bahasan tentang *jihâd* hanya ditemukan pada kitab-kitab tertentu. Bahasan tentang hal ini hanya disinggung sedikit, misalnya, dalam *al-Kâfî* karya Ibn Qudâmah (w. 620 H), karena karya hanya karya kecil. Namun,

32 Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

33 Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

34 Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

ulama ini menulis karyanya yang lain, *al-Mughnî*. Begitu juga, bahasan tentang *jihâd* hanya sedikit dan tidak dalam bab tersendiri dalam *al-Iqnâ'* karya Mûsâ bin Ahmad bin Mûsâ bin Sâlim bin 'Isâ bin Sâlim al-Hijâwî (w. 968 H). Bahkan, bahasan *jihâd* tidak ditemukan dalam Ibn Taymiyah (w. 652 H), *al-Muharrar*. Beberapa karya fiqh dalam madzhab ini ditulis berkiatan dengan isu-isu fiqh spesifik yang tidak terkait dengan *jihâd*. Di samping *al-Mughnî* karya Ibn Qudâmah, sebagaimana disebut di atas, karya fiqh dalam madzhab ini yang membahas tentang *jihâd* dalam proporsi bahasan yang cukup adalah *Mathâlib Ulî al-Nuhâ fî Syarh Ghâyat al-Muntahâ* karya Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî (w. 1243 H).

Hal ini mungkin disebabkan oleh beberapa faktor, salah satunya adalah pola pikir Hanbaliyyah yang tradisionalis atau *Ahl al-Hadîts*, sehingga hal ini juga berimplikasi terhadap pola pikir keagamaan yang lebih mementingkan ibadah dalam pengertian ritual dibandingkan persoalan-persoalan lain, seperti *jinâyat* (kriminalitas) atau *mu'âmalah*, khususnya *wadî'ah* (barang titipan), sebuah bab dalam fiqh yang sering dikaitkan dengan *jihâd* dalam perspektif madzhab lain.[35] Bahkan, dalam literatur fiqh Hanbaliyyah, ditemukan penjelasan tentang alternatif lain selain *jihâd* sebagai amalan yang setara dalam hal keutamaannya. Dalam literatur fiqh lain, umumnya dikemukakan ibadah haji sebagai bandingan keutamaan *jihâd*. Bahkan, *jihâd* dianggap sebagai amal yang tidak ada bandingnya. Dalam literatur fiqh Hanbaliyyah, ditemukan penjelasan Taqiyyuddîn bahwa menghabiskan waktu siang dan malam pada tanggal 10 Dzulhijjah untuk beribadah lebih uatama daripada *jihâd* yang tidak berakibat hilangnya nyawa dan harta. Dari ulama ini juga diriwayatkan pendapatnya yang lain bahwa menuntut ilmu dan mengajarkannya lebih utama daripada *jihâd*.[36] Dalam kitab *al-Shafwah*, Ibn al-Jawzî mengatakan bahwa bersedekah lebih utama daripada berjihâd.[37] Ahmad bin Hanbal

35 Lihat uraian sebelumnya tentang hal ini.

36 al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 119.

37 al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 3, 266.

sendiri sebagai imam madzhab ini memang berpendapat bahwa *jihâd* adalah amal yang dianjurkan yang paling utama. Namun, juga berkembang pendapat lain darinya bahwa shalat lebih utama daripada *jihâd*.[38]

Sebagai aliran tradisionalis, wajar kemudian berkembang di beberapa literatur madzhab ini tentang pengharaman terhadap ilmu rasional, termasuk di dalamnya filsafat dan ilmu kalâm.[39] Ukuran dalam menentukan ilmu-ilmu rasional yang diharamkan, menurut Taqiyyuddîn, adalah standar yang diterima sebagai dasar dalam menjelaskan persoalan fundamental agama (Islam) dan metode *Ahl al-Sunnah*, yaitu jika rasio sebagai satu-satu sumber dalam pengambilan kesimpulan yang kemudian bertentangan dengan sumber riwayat yang *shaḥîḥ* dari aspek otentisitasnya (*wurûd*) dan yang *sharîḥ* (jelas) dari aspek maknanya (*dilâlah*), maka penggunaan rasio di sini ditolak. Sebaliknya, jika yang digunakan adalah riwayat saja, atau riwayat dengan rasio yang sesuai dengan riwayat itu, maka diterima.[40] Dengan prinsip yang mengedepankan sumber riwayat (al-Qur`an dan Sunnah) ini di atas rasio, aliran ini menjadi aliran

38 al-Mardâwî, *al-Inshâf,* Jilid 4, 118.

39 Mûsâ bin Aḥmad bin Mûsâ bin Sâlim bin 'Isâ bin Sâlim al-Ḥijâwî, *al-Iqnâ'*, ed. 'Abd al-Lathîf Muḥammad Mûsâ al-Subkî, Juz 2 (Lebanon: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 2. Editor memberi catatan bahwa yang dimaksud dengan ilmu kalâm di sini bukan ilmu tawhîd, karena dalam ilmu yang disebut pertama ini terdapat uraian rasional, atau uraian filsafat yang, menurutnya, bertentangan dengan *nashsh*. Jika kita bandingkan dengan sikap al-Asy'arî terhadap kalâm, tampak bersikap apresiatif, terlihat dalam karya, *Istihsân al-Khawdh fî 'Ilm al-Kalâm*. Al-Asy'arî memang seorang teolog sejati, apalagi secara historis ia "dibesarkan" di lingkungan teologi Mu'tazilah yang kemudian ditinggalkannya. Sosok ini jauh berbeda dengan sosok Aḥmad bin Ḥanbal yang tradisionalis yang bersikap anti terhadap ilmu-ilmu rasional. Sehubungan dengan itu, maka pelabelan "*Ahl al-Sunnah*", sebagaimana diakui oleh penulis Ḥanbalî, misalnya oleh al-Mardâwî, dalam uraian di atas, jelas bukan *Ahl al-Sunnah* versi Asy'ariyyah. Kesunnian Aḥmad bin Ḥanbal berbeda dengan kesunnian al-Asy'arî.

40 Manshûr bin Yûnus bin Shalâḥ al-Dîn ibn Ḥasan bin Idrîs al-Bahwatî, *Kasysyâf al-Qinâ' 'an Matn al-Iqnâ`*, Jilid 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 34.

tradisionalis yang kurang mengapresiasi penjelasan rasional, bahkan penjelasan teologis yang berbasis argumen rasional. Sama halnya dengan Mâlikiyyah yang berjargon "fiqh adalah *naqlî*, bukan '*aqlî*" (*al-fiqh naqlî, lâ 'aqlî*),[41] aliran ini juga berkecenderungan sama. Wajar kemudian, argumen teologis yang basisnya rasio tentang kewajiban *jihâd* kurang diberikan porsi yang cukup dibandingkan, misalnya, dengan aliran Hanafiyyah dan Syâfi'iyyah.

Dari aspek sistematika fiqh, kalangan ulama Hanbaliyyah menempatkan bahasan tentang *jihâd* setelah bab *ibâdah*, karena mereka berpandangan bahwa *jihâd* adalah ibadah fisik (*tathawwu' al-badan*) yang paling utama.[42]

1. Abû Muhammad Muwaffaq al-Dîn 'Abdullâh bin Ahmad bin Muhammad bin Qudâmah (dikenal: Ibn Qudâmah) (w. 620 H) dalam al-*Kâfî fî Fiqh al-Imâm Ahmad*

Menurut penulis, melakukan *jihâd* melawan orang-orang kafir hukumnya adalah *fardhu kifâyah*, sehingga jika dilaksanakan oleh sebagian orang dari kaum Muslim, maka kewajiban tersebut telah terlaksana. Kesimpulan hukum ini ditarik dari sejumlah dalîl, yaitu: Q.s. al-Baqarah: 216, Q.s. al-Tawbah: 39, 41, 122, Q.s. al-Nisâ`: 95.[43] Akan tetapi, dalam situasi tertentu, *jihâd* bisa menjadi *fardhu 'ayn*, misalnya, ketika bertemu dengan pasukan musuh, maka kelompok yang bertemu tersebut berkewajiban dalam situasi mendesak itu.[44] Seperti hal dianut oleh kalangan Mâlikiyyah, Ibn Qudâmah juga berpendapat bahwa sebelumnya *jihâd* dikumandangkan terhadap orang-orang kafir, disunatkan

41 al-Nafrâwî, *al-Fawâkih al-Dawânî*, Jilid 1, 226, 395.

42 Lihat, misalnya, dalam 'Abd al-Rahmân bin 'Abdullâh bin Ahmad al-Ba'lî al-Khalwatî, *Kasyf al-Mukhaddirât wa al-Riyâdh wa al-Zahrât li Sharh Akhshar al-Mukhtasharât*, ed. Muhammad bin Nâshir al-'Ajamî, Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Basyâ`ir al-Islâmiyyah, 2002 M/ 1423 H), 343; Ibn Dhawyân, *Manâr al-Sabîl* Jilid 1, 106.

43 Ibn Qudâmah, *al-Kâfî fî Fiqh al-Imâm Ahmad*, Jilid 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994 M/ 1414 H), 116.

44 Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 4, 117.

mereka diajak (didakwah) untuk masuk Islam. Namun, dakwah tersebut bukan merupakan kewajiban.[45]

Alasan teologis yang dikemukakan berkaitan dengan kewajiban berjihâd adalah sebagai beikut. Pertama, *jihâd* merupakan manifestasi keimanan (*îmân*) dengan Allah swt dan pembenaran (*tashdîq*) dengan kerasulan Muhammad. Dalam sebuah hadîts yang dikutip oleh Ibn Qudâmah bersumber dari Abû Hurairah disebutkan bahwa Nabi Muhammad bersabda, "Allah telah menganjurkan bagi siapa yang berangkat di jalan-Nya, agar ia tidak berangkat kecuali karena panggilan ingin *jihâd* di jalan-Ku, karena keimanan dengan-Ku, membenarkan Rasul-Ku. Jika demikian, maka Aku menjamin akan memasukkannya ke dalam surga, atau (jika tidak) Aku suruh saja supaya ia kembali ke rumahnya tempat dari situ ia berangkat tadi, biar ia sambil berangan-angan dapat ganjaran atau harta rampasan perang" (H.R. al-Bukhârî).[46] Dari hadîts yang dikutip oleh Ibn Qudâmah ini, tampak bahwa *jihâd* diwajibkan karena alasan-alasan teologis, yaitu (1) membela agama Allah swt (Islam) yang diungkapkan dengan "*jihâd* di jalan Allah (*fî sabîl Allâh*). "Di jalan Allah" tidak hanya bermakna, seperti tampak dari hadîts tersebut, bahwa *jihâd* harus bertolak dari niat yang benar, bukan untuk mendapat *ghanîmah*, melainkan juga bermakna untuk "membela" agama Islam dari berbagai penindasan selama penyebaran (dakwah) Islam. Menurut Ibn Qudâmah, penyebutan "di jalan Allah" dalam al-Qur`an biasanya dimaksudkan dalam pengertian "*jihâd*", kecuali beberapa kasus penggunaan.[47] Itu artinya bahwa *jihâd* identik dengan tujuannya secara murni untuk membela agama Islam.

Di samping itu, *jihâd* merupakan (2) menifestasi atau indikator keimanan (*îmân*) dengan Allah swt dan pembenaran (*tashdîq*) terhadap kerasulan Muhammad. Sebagaimana diketahui, memang terjadi kontroversi tentang batasan iman. Bagi kalangan Murji`ah,

45 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 4, 116.

46 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 9, 196.

47 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 6, 483-484.

misalnya, iman hanyalah pembenaran (*tashdîq*) dengan hati.[48] Akan tetapi, bagi kalangan Asy'ariyyah, iman bukan sekadar pengakuan dengan hati dan pembenaran dengan lidah, melainkan juga dengan perbuatan.[49] Dengan demikian, Ibn Qudâmah adalah seorang penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang antara lain dikokohkan oleh al-Asy'ari yang salah satu pandangannya berkaitan dengan iman menganggap bahwa perbuatan adalah indikasi atau pembenaran (*tashdîq*) dari iman. Dalam konteks itu, *jihâd* menjadi indikasi iman dengan Allah swt dan pembenaran terhadap kerasulan Muhammad. Meskipun *jihâd* menempati posisi penting dalam Islam, tidak ada pernyataan Ibn Qudâmah bahwa *jihâd* merupakan salah satu dari rukun Islam, sebagaimana diyakini oleh sebagian ulama.

Kedua, *jihâd* sebagai "jalan pintas" menuju surga. Ibn Qudâmah mengemukakan suatu hadîts Nabi, "*Jihâd* adalah jalan yang bisa ditempuh dengan cepat menuju surga" (*al-Jihâd mukhtshar tharîq al-jannah*).[50] Atau dengan ungkapan lain, *jihâd* diyakini sebagai

48 Lihat diskusi tentang iman dan perbuatan menurut pandangan Murji`ah dan aliran atau tokoh, seperti Mu'tazilah, Ibn Taimiyah, al-Ghazâlî, dan Ibn Hazm dalam Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belif in Islamic Theology; a Semantical analysis of Îmân and Islâm*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 181-218.

49 Izutsu, *The Concept of Belif,* 159-165. Menurut al-Asy'arî, iman adalah perkataan dan perbuatan (*al-îmân qawl wa 'amal*). Al-Syahrastânî mencoba untuk menjelaskan unsur-unsur dalam iman dalam pandangan al-Asy'arî: (1) *tashdîq* (pembenaran), yaitu bahwa pembenaran itu harus didasari oleh pengetahuan hamba tentang sang Pencipta, ketuhanan-Nya, keabadian-Nya, dan sifat-sifat-Nya. Pembenaran dalam pengertian seperti ini masih dikategorisasikan sebagai "ucapan dalam diri" (*qawl fî al-nafs*); (2) Ucapan dalam diri itu kemudian dilafalkan secara lisan (verbal) yang disebut dengan *tashdîq*; (3) Melakukan berbagai kewajiban yang merupakan indikasi dari *tashdîq* itu. Izutsu, *The Concept of Belif,* 162. Secara ringkas, iman dalam pandangan al-Asy'arî berisi pengakuan dengan hati yang didasarkan atas pengetahuan, pembenaran dengan lisan, dan penerapannya dalam bentuk perbuatan.

50 Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 1, 5. Sejauh pelacakan penulis melalui kitab-kitab hadîts standar (*al-kutub al-sittah* atau *al-kutub al-tis'ah*), seperti *Shahîh al-Bukhârî, Shahîh Muslim, Sunan al-Tirmidzî, Sunan al-Nasâ`î*,

"jalan pintas", yaitu jalan yang "ringkas" atau yang lebih dekat menuju surga. Besarnya pahala *jihâd* yang dijanjikan dalam berbagai sumber, baik dari ayat al-Qur`an maupun hadîts Nabi, menempatkan *jihâd* sebagai suatu ibadah yang secara teologis di akherat nanti dijanjikan pahalanya berupa surga. *Jihâd* dianggap "meringkas" atau menghimpunkan dan mengungguli keutamaan ibadah-ibadah lain. Ibn Qudâmah menyebutkan riwayat bahwa al-Marrûdzî pernah berkata kepada Abû 'Abdillâh: "Mana amalan yang lebih Anda sukai, *i'tikâf* atau keluar berjihâd ke 'Abbâdân?" Ia menjawab: "Bagiku, tidak ada yang bisa menyamai keutamaan *jihâd*" dalam pengertian bahwa berjihâd lebih utama daripada ber*i'tikâf*.[51] Ahmad bin Hanbal, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Marrûdzî, juga pernah mengatakan bahwa wasiat harta dengan sepertiga harta berkaitan dengan kebaikan diutamakan pada tiga hal, yaitu untuk *jihâd*, sedekah, dan haji.[52] Berdasarkan hadîts yang dikutip oleh Ibn Qudâmah, pahala *jihâd* setara dengan pahala berpuasa (sunnat) secara rutin (H.R. Muslim) dan keutamaan *jihâd* lebih baik daripada dunia dan isinya (H.R. al-Bukhârî).[53] Ia juga mengutip hadits-hadîts lain, seperti riwayat Abû Hurairah bahwa ada tiga amal yang paling utama, yaitu iman dengan Allah swt dan Rasul-Nya, *jihâd*, dan haji yang *mabrûr*. Begitu juga, berdasarkan hadîts riwayat Ibn 'Abbâs, Nabi bersabda bahwa orang yang terbaik adalah orang yang berjihâd di jalan Allah swt.[54]

Ketiga, *jihâd* menjadi sarana untuk membendung orang-orang kafir di tengah-tengah kaum Muslimin, mempertahankan

---

dan lain-lain, hadîts ini tidak ditemukan. Hadîts ini memang tidak dikutip oleh Ibn Qudâmah dalam konteks secara khusus menjelaskan tentang kewajiban *jihâd*, melainkan ketika ia sekadar menjelaskan penggunaan kata "*mukhtashar*" dalam hadîts. Namun, penulis berasumsi bahwa dengan dikutipnya hadîts ini, Ibn Qudâmah sendiri tentu menyetujui kandungan di dalamnya.

51 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 3, 202.

52 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 6, 236.

53 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 9, 196.

54 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 9, 199.

eksistensi kaum Muslimin agar tidak tercerabut dari asal (basis, kekuatan) mereka, dan membendung dominasi orang-orang kafir yang akan berakibat pada efek-efek negatif bagi kaum Muslimin. Atas dasar ini, *jihâd* kemudian harus dilaksanakan, meskipun di bawah komando seorang penguasa Muslim yang tidak berdedikasi moral tinggi, namun memiliki rasa iba dan kepedualian atau girah terhadap kaum Muslimin (*man lahu syafaqah wan haythah 'alâ al-muslimîn*). Penguasa tersebut harus dijadikan pemimpin *jihâd* dalam konteks genting, meski ia seorang pemabuk dan curang sekalipun. Hal itu karena kredibilitas moral penguasa, dengan syarat tetap peduli dengan keadaan kaum Muslimin, seperti itu hanya berdampak buruk bagi dirinya. Padahal, di sisi lain, jika *jihâd* ditinggalkan, akan berakibat buruk secara luas terhadap kaum Muslimin. Ibn Qudâmah mengutip hadîts Nabi, "Sesungguhnya Allah benar-benar akan menopang agama (Islam) ini dengan seorang (pemimpin) yang jahat". Ia juga mengutip pernyataan Imam Ahmad bin Hanbal, "Saya tidak tertarik jika ada orang berangkat ke medan perang bersama penguasa atau pemimpin jika ia sudah dikenal selalu kalah di pertempuran dan menghilang nyawa kaum Muslimin. Ia seharusnya berangkat bersama orang yang memiliki rasa iba dan kepedulian terhadap persoalan kaum Muslimin." Oleh karena itu, menurut Ibn Qudâmah, pemimpin tidak seharusnya menyurutkan semangat kaum Muslimin untuk terjun ke medan perang dengan menceritakan hal-hal negatif, seperti kesulitan yang akan dialami, atau menakut-nakuti dengan kekuatan besar musuh.[55]

Keempat, pandangan tentang iman dan *kufr*. Dari diskusi Ibn Qudâmah tentang persoalan dosa besar dan kaitannya dengan status sebagai mukmin, tampak bahwa ia adalah penganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang menganggap bahwa perbuatan bukan merupakan bagian yang esensial--namun bisa mempengaruhi fluktuasi--iman dalam pengertian bahwa orang yang melakukan

55 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 9, 201. Ibn Qudâmah dalam hal mengutip Q.s. al-Tawbah: 46-47 yang berisi bahwa Allah swt membenci orang-orang (pemimpin-pemimpin) yang hanya melemahkan semangat kaum Muslimin.

dosa besar hanya dianggap sebagai fasiq, tidak menjadi kafir. Dalam kasus orang-orang yang murtad yang tidak mau membayar zakat yang akhirnya diperangi pada masa Abû Bakr, ia berpendapat bahwa karena zakat hanya cabang (*far'*), bukan hal mendasar yang berkaitan dengan keyakinan (*ushûl*). Oleh karena itu, tegasnya, ada keraguan di kalangan Sahabat Nabi untuk memerangi mereka. Besar kemungkinan bahwa alasan mendasar mengapa Abû Bakr memerangi mereka adalah karena mereka mengingkari dengan bertolak dari keyakinan tentang membayar zakat itu sebagai kewajiban, sehingga mereka dianggap murtad.[56] Kemungkinan lain adalah karena Abû Bakr menganggap keengganan untuk membayar zakat itu sebagai dosa besar, dan ucapan bahwa orang-orang yang enggan membayar zakat itu akan masuk neraka dalam pengertian bahwa mereka tidak kekal di dalamnya, sebagaimana orang-orang kafir.[57]

Dalam pandangan Ibn Qudâmah, *kufr* memang adalah salah satu bentuk kesalahan (dosa), dan setiap ulama tentu memiliki pandangan demikian. Hanya saja, hal yang membedakannya adalah bahwa *kufr* harus dihukum, baik dengan diperangi, lalu masuk Islam, atau tidak masuk Islam dengan membayar pajak (*jizyah*). Oleh karena itu, ia mengatakan bahwa *jizyah* adalah bentuk hukuman atas kekafiran. *Jizyah* juga dianggap sebagai bentuk perendahan (*shaghâr*) status orang-orang kafir di mata orang-orang yang beriman.[58] Ibn Qudâmah mengemukakan klasifikasi

56 Pengingkaran terhadap kewajiban membayar zakat dianggap *kufr* karena zakat merupakan ajaran Islam yang fundamental yang bahkan kewajiban membayarnya ditunjukkan dengan dalil-dalil yang *qath'î* (baik dalam pengertian kandungan secara satu persatu dalil, atau seperti dalam konsep al-Syâthibî, akumulasi dari kesuluruhan dalil-dalil partikular yang menunjukkan pengertian yang sama). Dalam pandangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* juga, pengingkaran terhadap hasil kesepakatan ulama (*ijmâ'*) juga merupakan kekafiran.

57 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 2. 429.

58 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 9, 212, 342. Ayat al-Qur`an yang sering dirujuk, dan begitu juga oleh Ibn Qudâmah di sini juga, adalah Q.s. al-Tawbah: 29, di mana di dalamnya disebutkan "'*an yadin wa hum shâghirûn*". Orang-orang

orang-orang menjadi tiga jenis, yaitu: (1) orang-orang kafir yang memiliki kitab suci dalam agama Islam, yaitu Yahudi dan Nasrani dengan Taurat dan Injil sebagai kitab suci mereka yang jika mereka meminta perlindungan kepada penguasa Muslim dengan bayar *jizyah*, dibolehkan; (2) orang-orang kafir yang memiliki semi-kitab suci yang disejajarkan posisi mereka dengan *Ahl al-Kitâb* dalam hal kebolehan membayar *jizyah* sebagai jasa atas keamanan mereka, seperti penganut Majusi; (3) orang-orang kafir yang tidak memiliki kitab suci yang hanya diberi pilihan untuk masuk Islam, tidak bisa diganti dengan membayar *jizyah*. Klasifikasi ini umum dikemukakan oleh para *fuqahâ`*, namun pandangan berkaitan dengan *jizyah* di sini dianut oleh madzhab Syâfi'iyyah. Menurut Ahmad bin Hanbal sendiri yang menjadi imam anutan Ibn Qudâmah dan juga menurut madzhab Hanafiyyah, *jizyah* bisa diterima, kecuali dari kaum penyembah berhala (pagan). Menurut Imam Mâlik, *jizyah* bisa diterima dari orang-orang kafir, kecuali orang-orang kafir Quraisy, atas dasar dalîl dari sebuah hadîts riwayat Buraidah yang isinya melingkupi semua orang-orang kafir dan orang-orang kafir Quraisy (pagan, penyembah berhala) pada prinsipnya sama dengan kaum Majusi (penyembah api). Bagi Ibn Qudâmah sendiri, Q.s. al-Tawbah: 5 yang dikenal sebagai "ayat pedang" berlaku umum terhadap orang-orang kafir. Menurutnya, *Ahl al-Kitâb* (Yahudi dan Nasrani) dan Majusi bisa mengajukan *jizyah* sebagai alternatif konversi, sedangkan orang-orang kafir yang lain hanya memiliki opsi: perang atau konversi.[59] Dengan demikian, pandangannya sama dengan pandangan al-Syâfi'î dan Ahmad bin Hanbal. Hanya saja, Ibn Qudâmah merujuk ke dalîl-dalîl (ayat, hadîts, dan praktik Sahabat), sedangkan al-Syâfi'î juga mempertimbangkan keberadaan kitab suci, di samping dalîl-dalîl.

Dari klasifikasi ini, tampak sekali perbedaan pandangan para *fuqahâ`* terhadap agama-agama ini, dan tampak juga "penghargaan"

kafir yang meski telah membayar upeti (*jizyah*) atas biaya keamanan mereka tetap dianggap sebagai orang yang rendah (*shâghirûn*) karena keyakinan mereka.

59 Ibn Qudâmah, *al-Kâfî*, Jilid 9, 212.

terhadap kitab suci agama mereka tanpa melihat keyakinan. *Kufr* dengan bentuk apa pun dianggap oleh para *fuqahâ`* sebagai "satu agama" (*millah wâḥidah*), namun adanya kitab suci juga menjadi dasar pertimbangan yang berbeda berkaitan dengan kemungkinan *jizyah* sebagai pengganti konversi.

Kelima, keinginan mewujudkan terbentuknya *dâr al-Islâm*. Tujuan dari pembentukan wilayah ini sendiri adalah penerapan hukum Islam secara lebih menyeluruh. Idealisme yang mendasari perlunya dibentuk *dâr al-Islâm* adalah agar "Islam mengungguli, bukan diungguli (oleh agama-agama lain) (*al-Islâm ya'lû wa lâ yu'lâ 'alayh*)".[60] Oleh karena itu, perlu *jihâd* untuk merubah suatu wilayah dari *dâr al-kufr* menjadi *dâr al-Islâm*. Dengan demikian, suatu wilayah yang dikategorikan sebagai *dâr al-kufr* menjadi wilayah perang, atau "wilayah kekerasan dan keserbabolehan" (*dâr qahr wa ibâḥah*).[61] Jika tidak, Muslim tidak bisa mengekspresikan keislamannya dan juga tidak bisa melawan terhadap situasi yang ada, harus *hijrah* ke wilayah lain yang lebih baik. Di samping itu, klasifikasi wilayah itu juga berimplikasi secara hukum. Misalnya, orang yang ditemukan dengan identitas yang tidak diketahui di *dâr al-Islâm* dianggap sebagai Muslim karena mayoritas di wilayah tersebut adalah Muslim.[62] *Dâr al-Islâm*, menurutnya, ada dua macam, yaitu (1) wilayah yang memang sejak awal dihuni oleh kaum Muslimin, seperti Bagdad, Basrah, dan Kufah2)) wilayah yang ditaklukkan oleh kaum Muslimin, seperti Mada`in Syam. Pembagian wilayah berdasarkan dua kategori ini berimplikasi terhadap hukum dalam beberapa persoalan, seperti status agama seseorang yang berada di dalamnya.[63] Dalam hubungannnya dengan *jihâd* adalah bahwa ketika suatu wilayah dikategorikan sebagai *dâr al-kufr*, maka salah satu strategi menghadapinya agar hukum

60 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 6, 112.

61 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 10, 369.

62 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 6, 112.

63 Ibn Qudâmah, *al-Kâfi*, Jilid 6, 112-113.

Islam bisa diterapkan secara penuh di dalamnya adalah dengan strategi *jihâd*.

2. ‘Alâ` al-Dîn Abû al-Hasan ‘Alî bin Sulaymân Al-Mardâwî (w. 885 H) dalam *al-Inshâf fî Ma’rifat al-Râjih min al-Khilâf*

Penulis kitab ini, al-Mardâwî, sebagai seorang penganut madzhab fiqh Hanbaliyyah, juga mengikuti pandangan teologis imam madzhabnya, yaitu Ahmad bin Hanbal. Tidak selalu berlaku bahwa madzhab penganut suatu madzhab fiqh sealur dengan aliran teologis imamnya itu, seperti pada kasus ‘Abd al-Jabbâr, seorang penganut madzhab fiqh Syâfi’iyyah yang tidak mengikuti *Ahl al-Sunnah*, atau bahkan teologi al-Syâfi’î seperti pada kasus di sini, melainkan mengikuti aliran Mu’tazilah. Berbeda dengan ini, al-Mardâwî justeru mengikuti juga paham *Ahl al-Sunnah* yang menjadi anutan imam madzhab fiqhnya. Hal itu, misalnya, tampak dari pendiriannya berkaitan dengan *Ahl al-Bid’ah*, yaitu kelompok yang mempersoalkan isu-isu baru dalam teologi, seperti isu tentang kemakhlukan al-Qur`an (*khalq al-Qur`ân*), meyakini iman hanya semata keyakinan, mencela Sahabat Nabi, mengutamakan ‘Alî bin Abî Thâlib atas Abû Bakr, ‘Umar, dan ‘Utsmân. Orang yang meyakini semua hal ini, menurut Ahmad bin Hanbal, adalah kafir.[64]

Sebagaimana umumnya dianut, dalam kitab ini, pendapat penulis bahwa *jihâd* adalah *fardhu kifâyah*. Hal yang unik dalam madzhab Hanbaliyyah, termasuk dalam kitab ini, adalah penjelasan tentang alternatif *jihâd* dengan lisan. Di beberapa kitab fiqh, memang sebenarnya beberapa ritual atau kewajiban bisa dianggap sebagai bandingan dalam hal keutamaannya terhadap *jihâd*, seperti melaksanakan haji yang dianggap sebanding dengan

64 Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 12, 47-49. Sebagaimana diriwayatkan, Ahmad bin Hanbal menganggap orang yang mengatakan bahwa al-Qur`an itu diciptakan (*khalq al-Qur`an*), tidak abadi, adalah kafir, berargumentasi dengan ayat, “Dia menurunkan al-Qur`an dengan ilmu-Nya” (Q.s. al-Nisâ`: 166), sedangkan ilmu-Nya adalah abadi (*qadîm*).

jihâd bagi perempuan, menuntut ilmu, dan sebagainya. Namun, alternatif-alternatif sarana jihâd tampak ditunjukkan secara jelas secara tawaran bagi kaum Muslim. Penulis juga mengutip alternatif-alternatif sarana *jihâd* dari pendapat Taqiyyuddîn, yaitu: dengan hati, ajakan (dakwah), argumen, penjelasan, pendapat, *tadbîr* (manajemen, diplomasi), dan dengan fisik. *Jihâd*, menurutnya, dilakukan sesuai dengan kemampuan yang ada.[65] Dengan demikian, berbeda dengan penjelasan dalam kitab-kitab fiqh ini, dalam kitab ini, *jihâd* tidak selalu identik dengan perang. *Jihâd*, menurutnya, bisa ditunda atau dibatalkan karena beberapa alasan, misalnya: kurangnya pasukan dan perlengkapan, menunggu bala bantuan, ada halangan dalam perjalanan, tidak ada bekal, atau musuh yang akan diperangi memiliki persepsi yang baik terhadap Islam, atau bahkan mereka akan masuk Islam jika perang ditunda.[66]

Alasan teologis tentang kewajiban *jihâd* yang dikemukakan oleh penulis adalah sebagai berikut. Pertama, ingin mewujudkan *dâr al-Islâm* sehingga hukum Islam bisa diterapkan secara komprehensif. *Dâr al-Islam*, sebagaimana dikemukakan, adalah wilayah yang dihuni sejak semula atau direbut dari orang-orang kafir oleh kaum Muslimin. Lawan dari wilayah ini adalah *dâr al-kufr* atau *dâr al-ḥarb*, yaitu, menurut batasan penulis, wilayah, di mana hukum non-Islam dominan diterapkan. Namun, menurut sebagian *fuqahâ`* madzhab ini, termasuk dalam pengertian ini adalah wilayah yang dikuasai oleh pemberontak (*bughâh*) dan para penganut *bid'ah*. Yang dimaksud dengan kelompok *bid'ah* di sini adalah kelompok yang secara teologis dianggap menyimpang, terutama dari perspektif *Ahl al-Sunnah*, seperti Râfidhah dan Mu'tazilah.[67] Dalam keadaan seperti itu, ketika seorang Muslim berada di *dâr al-kufr* atau *dâr al-*

65 Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 116.

66 Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 117.

67 Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 121. Dalam sejarah perkembangan aliran-aliran teologi dalam Islam, term *bid'ah* ditujukan untuk menyebutkan "penyimpangan" dengan memunculkan isu-isu teologis baru yang sebelumnya tidak dipertanyakan. Sebagai akibatnya, isu-isu itu memunculkan respon beragam, sehingga memunculkan aliran-aliran teologis dalam Islam.

harb dan tidak bisa mengekspresikan keagamaannya (*izhhâr al-dîn*), maka solusi yang dikemukakan dalam fiqh adalah: strategi melawan dengan *jihâd* untuk merubah keadaan dan strategi mengalah dengan *hijrah* (migrasi) ke wilayah lain yang lebih kondusif bagi Islam. Solusi terhadap dalam keadaan genting itu dengan strategi *hijrah*, menurut penulis, secara umum merupakan kesepakatan *fuqahâ`*.[68] Berbeda dengan *hijrah*, *jihâd* dalam pandangan Hanbaliyyah tidak serta merta dilakukan dan tidak selalu dengan kekuatan fisik, melainkan dengan hati, ajakan (dakwah), argumen, penjelasan, pendapat, *tadbîr* (manajemen, diplomasi), dan dengan fisik (perang). Namun, memang, konsep *jihâd* seperti ini tidak seluruhnya jelas, seperti *jihâd* dengan hati yang hanya sebanding dengan *nahy 'an al-munkar* dengan pengingkaran dalam hati, suatu level keimanan paling rendah, menurut hadîts Nabi. *Jihâd* seperti ini tidak merubah keadaan apa pun.

Kedua, pandangan tentang *kufr*. Pembahasan tentang *kufr* tidak muncul dalam konteks *jihâd* secara khusus, semisal dalam hubungan status seorang Muslim yang murtad yang harus diperangi dan batasan-batasannya, melainkan juga terkait dengan bahasan tentang kewarisan, karena status agama seseorang berimplikasi terhadap kewarisan. Berkaitan dengan kewarisan *Ahl al-Dzimmah*,[69] menurut penulis, sesama penganut agama yang tergolong dalam kelompok ini ada hubungan saling mewarisi, jika agama mereka sejenis, yaitu Yahudi dan Nasrani. Dua agama ini dianggap satu jenis (montheisme). Sedangkan, agama Majusi, Shâbi`ah, penyembah berhala (paganisme), dan dan penyembah matahari dianggap agama tersendiri. Pendapat lain menyatakan bahwa semua agama, apa pun bentuknya, pada dasarnya sama (*al-kufr millah wâhidah*). Jika

---

Dari *Ahl al-Sunnah*, aliran-aliran yang tidak menyetujui hal-hal prinsipil dalam pandangan mereka dianggap menyimpang dan sesat.

68 Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 4, 121, 351.

69 *Ahl al-Dzimmah* adalah kelompok non-Muslim yang harus dilindungi karena ada perjanjian damai dengan mereka dan ada pembayaran pajak.

dianggap sebagai satu jenis agama, maka dua orang kafir bisa saling mewarisi, begitu sebaliknya.[70]

Berkaitan dengan apakah orang-orang kafir juga diwajibkan hukum Islam yang bersifat *furû'iyyah*, sebagaimana dianut oleh sebagian *fuqahâ`* madzhab lain? Persoalan ini memiliki signifikansi teologis dan fiqh. Dari perspektif fiqh, pendapat yang menyatakan bahwa orang-orang kafir juga diberi titah atau kewajiban untuk melaksanakan hukum *furû'iyyah* seperti shalat, maka ketika ia masuk Islam, atau ketika seorang murtad (yang statusnya keluar dari Islam), ia wajib membayar (*qadhâ`*) dalam pengertian mengerjakan shalat-shalat yang ditinggalkannya ketika menjadi kafir atau murtad. Secara teologis, jika orang-orang kafir juga diwajibkan untuk mengerjakan hukum *furû'iyyah*, maka hal itu bermakna bahwa orang-orang kafir nanti di akherat disiksa di neraka atas dosa-dosanya, baik karena mereka tidak beriman dengan Allah swt maupun karena meninggalkan kewajiban-kewajiban *furû'iyyah*. Di sisi lain, argumen teologis ini tidak hanya terkait dengan persoalan eskatologis seperti itu, melainkan juga terkait dengan idealisasi, yaitu bahwa sebagian kaum Muslimin berkeinginan agar hukum Islam *furû'iyyah* itu diterapkan kepada orang-orang kafir. Menurut al-Mardâwî, madzhab Hanbaliyyah yang diikutinya berpendirian bahwa bahwa orang-orang kafir tidak wajib meng*qadhâ`* shalat-shalat yang ditinggalkannya ketika masih menjadi kafir. Ibn al-Shayrafî dan al-Thûfî, sebagaimana dikutip oleh al-Mardâwî, adalah di antara *fuqahâ`* yang berpendapat demikian dan mereka berdua mendasarkan pandangannya bahwa orang-orang kafir tidak diwajibkan berkaitan dengan hukum-hukum Islam pada level *furû'iyyah*.[71] Dengan demikian, al-Mardâwî berpandangan bahwa orang-orang kafir tidak diwajibkan berkaitan dengan hukum-hukum Islam pada level *furû'iyyah* ini. Namun, hal ini secara otomatis tidak bermakna bahwa orang-orang kafir lalu tidak

70 Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 7, 350.

71 Al-Mardâwî, *al-Inshâf*, Jilid 1, 391.

disiksa di akherat nanti, melainkan bahwa mereka disiksa karena mereka tidak beriman dengan allah swt.

Dengan demikian, dalam konteks argumentasi kewajiban *jihâd*, itu artinya bahwa al-Mardâwî tidak mendasarkannya atas filosofi semacam ini, berbeda dengan sebagian *fuqahâ`* yang beridealisasi bahwa *jihâd* menjadi wajib karena ingin menerapkan hukum-hukum *furû'iyyah* ini kepada orang-orang kafir. Ia tidak seperti penulis lain, semisal al-Bujairimî, mendasarkan *jihâd* atas idealisasi seperti ini, meski ulama yang disebut terakhir ini tampak hanya semata-mata menekankan bahwa orang-orang kafir nanti pasti akan disiksa di akherat nanti ("kepastian akan disiksa nanti di akherat", *luzûm 'iqâb fî al-âkhirah*).[72] Namun, pandangan teologis itu tampak sia-sia, dalam pengertian bahwa penjelasan bahwa orang-orang kafir akan disiksa telah cukup mendalam dijelaskan, baik dalam al-Qur`an maupun dalam hadîts. Besar kemungkinan bahwa pandangan teologis itu tidak hanya berfungsi sebagai penjelasan tentang eskatologis, melainkan sebagai landasan teologis yang merupakan idealisme *fuqahâ`* agar hukum-hukum *furû'iyyah* juga diterapkan kepada orang-orang kafir. Jika demikian, mekanisme yang memungkinkan terwujudnya idealisme ini adalah *jihâd*, yaitu memerangi mereka, sehingga terjadi konversi atau mengadakan perjanjian damai dengan kewajiban membayar pajak (*jizyah*).

Memang, tampak di sini bahwa sebagaimana umum karakteristik kalangan Hanbaliyyah yang sangat terikat dengan teks (*nashsh*) sehingga mereka menyukai penjelasan rumit teologis dan filosofis seperti halnya, misalnya, al-Syâfi'î, al-Mardâwî sebagai penganut Hanbaliyyah juga di sini tidak menyukai penjelasan teologis dan filolofis seperti argumentasi di atas.

72 al-Bujairimî, *Tuhfat al-Habîb*, Jilid 4, 56.

3. Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî (w. 1243 H) dalam *Mathâlib Ulî al-Nuhâ fî Syarḥ Ghâyat al-Muntahâ*

Sebagaimana umumnya dianut oleh *fuqahâ`*, dalam kitab ini dijelaskan juga bahwa hukum *jihâd* adalah *fardhu kifâyah*, sehingga kewajiban melaksanakannya dibebankan secara kolektif kepada kaum Muslimin sebagai komunitas. Mushthafâ merujuk, antara lain, kepada Q.s. al-Nisâ` yang menyebutkan bahwa orang-orang yang berjihad memperoleh keutamaan dibandingkan orang-orang yang tidak ikut berjihad, sehingga dari logikanya, orang-orang yang tidak berjihad tidak berdosa, hanya saja tidak memperoleh keutamaan sebagaimana diperoleh oleh orang-orang yang berjihad.[73]

Berbeda dengan umumnya penjelasan para *fuqahâ`* yang melihat *jihâd* sebagai kewajiban perang saja dan selalu dari perspektif hukum, Mushthafâ mengungkapkan bahwa *jihâd* sebenarnya berskop luas; bisa dengan hati, dengan dakwah untuk masuk Islam menerapkan syariatnya, dengan argumen (*ḥujjah*), dengan penjelasan tentang mana yang benar dan mana yang salah, pendapat dan manajemen yang memungkin memberdayakan dan memberi manfaat kepada kaum Muslimin secara luas, dan dengan fisik (badan) melalui perang.[74] Kewajiban *jihâd* juga dipahami juga tidak sekadar dalam konteks yang lebih luas seperti ini, melainkan juga konteks apa yang mungkin dilakukan. Dengan demikian, *jihâd* dipahami dalam ruang lingkup dan pelaksanaannya yang lebih luas dan fleksibel.

Sebagaimana umumnya para *fuqahâ`* dalam hal menekankan bahwa *jihâd* sebagai kewajiban setidaknya dilakukan sekali dalam setahun. Namun, hal yang jarang dijelaskan oleh para *fuqahâ`* umumnya adalah bahwa *jihâd* tidak mutlak dilakukan setiap tahun jika ada perjanjian damai atau karena alasan lain.

---

73 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ fî Syarḥ Ghâyat al-Muntahâ, Jilid 2* (T.tp.: al-Maktab al-Islâmî, 1994 M/ 1415 H), 497.

74 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 501.

Alasannya adalah karena praktik Nabi Muhammad sendiri, di mana beliau mengadakan perjanjian damai dengan orang-orang dari suku Quraisy selama sepuluh tahun, dan tidak memerangi mereka hingga mereka melanggar perjanjian damai. Bahkan, beliau pernah menunda untuk memerangi beberapa kabilah Arab, meski tanpa ada perjanjian damai. Dengan demikian, kewajiban berjihâd di sini tidak dilihat sebagai kewajiban kaku yang harus selalu dilaksanakan setiap minimal sekali. Menurut Mushthafâ, *jihâd* dilakukan sesuai dengan keperluan, atau dalam ungkapan lain, sesuai dengan mashlahat yang diperoleh oleh kaum Muslimin sendiri. Dengan logika seperti ini, *jihâd* bahkan bisa atau harus dilaksanakan lebih dari sekali setahun jika atas pertimbangan bahwa *jihâd* akan memberikan kemaslahatan bagi kaum Muslimin. Di samping itu, hukum *jihâd* adalah *fardhu kifâyah*, sehingga *jihâd* menjadi kewajiban ketika ada kebutuhan yang memerlukannya.[75]

Mushthafâ tidak menjelaskan proses legislasi *jihâd* sebagaimana dilakukan oleh *fuqahâ`*, seperti dari kalangan Hanafiyyah dan Syâfiyyah. Bahkan, kalangan Syâfi'iyyah, sebagaimana ditradisikan oleh al-Syâfi'î sendiri, bahasan *jihâd* dimulai dengan menjelaskan perjalanan hidup Nabi Muhammad yang tampak tidak hanya sekadar untuk mengambil berkah (*tabarruk*), melainkan tampak untuk menjustifikasi kewajiban *jihâd*.

Sama halnya Ibn Qudâmah dari Hanbaliyyah dan al-Mâwardî dari Syâfi'iyyah, Mushthafâ juga mengutip hadîts Nabi berkaitan dengan kewajiban *jihâd* meski di bawah komando seorang pemimpin yang jahat, asal tidak bertindak merugikan eksistensi kaum Muslimin.[76] Bahkan, jika tidak ada pemimpin sekalipun, *jihâd* tidak boleh ditunda, karena dalam kondisi seperti itu, rawan

75 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 503.

76 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 283.

sekali terjadi penguasaan oleh orang-orang kafir terhadap kaum Muslimin, sehingga citra *kufr* mendominasi.[77]

Alasan teologis yang mendasari kewajiban *jihâd*, menurut Mushthafâ, adalah sebagai berikut. Pertama, pandangan tentang *kufr*. Kata *kufr* pada dasarnya bermakna "membangkang" dan "menutupi". Maknanya berubah sesuai dengan konteks, seperti bermakna "*kufr* nikmat" jika diperlawankan dengan "*syukr*" (syukur).[78] Sama juga dengan pandangan para *fuqahâ`* umumnya, *kufr* dalam pandangan Mushthafâ adalah satu jenis agama saja (*millah wâḥidah*), meskipun jenisnya beberapa macam.[79] *Kufr* bisa dibedakan menjadi dua: asli (sejak semula) dan insidental (mendatang).[80]

Menurut Mushthafâ, dosa *kufr* lebih berat daripada dosa membunuh orang. Hal ini didasarkan atas penafsiran terhadap kata "*fitnah*" dengan "*kufr*" dalam Q.s. al-Baqarah: 191, sehingga ayat tersebut bermakna "*kufr* lebih berat (dosanya) daripada pembunuhan".[81] Sebenarnya, kata *fitnah* juga digunakan di ayat selanjutnya (al-Baqarah: 193). Kata "*fitnah*" sebenarnya dalam al-Qur`an bermakna beragam. Secara etimologis, kata "*fitnah*" bermakna "menguji", misalnya, digunakan untuk menyebut pengujian kemurnian logam dengan mencelupnya ke kobaran api.[82] Penafsiran yang dikemukakan oleh Mushthafâ tersebut tampak merupakan penafsiran yang umumnya dianut oleh para penafsir al-Qur`an. Al-Thabarî dan Ibn Katsîr, misalnya, menafsirkan kata

77 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ,* Jilid 2, 542.

78 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 555.

79 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 4, 145.

80 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 275.

81 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 462.

82 Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid 13, 317.

ini dengan *kufr* atau *syirk*.[83] Penggunaan kata *fitnah* dalam konteks di kedua ayat tersebut sebenarnya lebih tepat untuk ditafsirkan dengan "penindasan" atau "tekanan". Makna ini diperoleh dari berbagai penggunaannya dalam al-Qur`an yang mengaitkan kata tersebut secara kontekstual dengan hal-hal yang menyebabkan seseorang tersesat atau tidak beriman lagi. Hal itu karena adanya tekanan atau penindasan.[84] Dengan demikian, penafsiran yang dikemukakan oleh Mushthafâ ini tampak menyimpang dari pengertian sesungguhnya. Implikasi dari penafsiran itu adalah bahwa *kufr* dianggap sebagai suatu kesalahan atau dosa yang lebih berat daripada kesalahan atau dosa pembunuhan. Kesimpulan tidak hanya dianut oleh Mushthafâ, melainkan juga dianut oleh banyak *fuqahâ`* dengan formulasi berbeda, seperti "*kufr* adalah kriminalitas terbera" (*serious crime*), "*syirk* adalah sumber kejahatan", dan sebagainya.

Dengan mengutip klasifikasi al-Azharî, Mushthafa mengemukakan bahwa *kufr* terbagi menjadi empat jenis: (1) *inkâr*, yaitu *kufr* dengan hati dan lisan, (2) *juḥûd*, yaitu mengetahui dengan hati, tapi mengikrarkan dengan lisan, (3) '*inâd*, yaitu mengetahui dengan hati, mengikrarkan dengan lisan, tapi tidak mengiringi keimanan tersebut dengan *tawḥîd*, dan (4) *nifâq*, yaitu mengikrarkan dengan lisan, tapi mengingkarinya dalam hati.[85] Dari klasifikasi ini, tampak bahwa yang dimaksud dengan iman adalah pengetahuan dengan hati, ikrar dengan lisan, dan

83 Namun Ibn Katsîr juga menekankan ada hukum timbal-balik dalam al-Qur`an, di samping menafsirkan ungkapan ini dengan "*syirk*". Lihat lebih lanjut Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-'Azhîm* (*Tafsîr Ibn Katsîr*), Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 336-337. Lihat juga Abdulkader Tayob, "An Analytical Survey of al-Tabari's Exegesis of Cultural Symbolic Construct of Fitna", dalam *Approaches to the Qur`an*, ed. G. R. Hawting dan Abdul Kader A. Shareef (London dan New York: Routledge, 1993), 157-172.

84 Muhammad Asad, *The Message of the Qur`an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 41; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 159.

85 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 283.

memurnikan *tawḥîd*. Iman dikonsepkan dengan "pengetahuan" (*ma'rifah*), pernah dikemukakan, antara lain, oleh Abû Ḥanîfah,[86] berbeda dengan konsepsi iman sebagai "pembenaran" (*tashdîq*). Di samping itu, dari klasifikasi ini juga, tampak bahwa perbuatan tidak merupakan bagian esensial dari iman. Mushthafâ mengutip pernyataan 'Abdullâh bin Syaqîq, "Para Sahabat Nabi Muhammad tidak berpandangan bahwa meninggalkan perbuatan (amal) sebagai *kufr*, selain shalat". Atas dasar ini, orang yang, misalnya, tidak membayar zakat atau tidak berpuasa karena menganggapnya enteng (tidak mengingkarinya sebagai kewajiban) harus dihukum bunuh sebagai hukum (*ḥadd*), namun bukan hukuman atas kekafiran.[87] Pandangan bahwa orang yang tidak melaksanakan kewajiban karena menganggap enteng tidak menjadi kafir, tapi harus dibunuh, karena dianalogikan dengan kasus orang murtad. Pandangan ini masih tipikal Sunni umumnya yang menganggap bahwa perbuatan bukan bagian yang esensial dari iman. Namun, hukuman bunuh tampak berbeda dengan pandangan umumnya *fuqahâ`*.

Termasuk dalam kategori orang yang kafir juga adalah orang yang meyakini bahwa alam semesta ini abadi, atau meyakini bahwa Pencipta *ḥâdits* (tidak kekal), atau mengejek janji dan ancaman Allah swt.[88] Berkaitan dengan persoalan pertama, tentu dalam pandangan penulis, orang-orang yang meyakini keabadian alam semesta sebagai orang-orang kafir meliputi sebagian filosof Islam, seperti tampak dari polemik al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Namun, dari kutipan dari pandangan Muḥammad bin 'Auf al-Ḥimshî, tampak bahwa aliran Qadariyyah, Murji`ah, Râfidhah, dan Jahmiyyah juga dianggap sebagai orang-orang kafir. Menurut pendapat Ibn 'Aqîl dalam *al-Irsyâd*, orang-orang yang berbeda dalam persoalan prinsipil dalam akidah adalah kafir, seperti Khawârij, Râfidhah,

86 Izutsu, *The Concept of Belif*, 101-102.

87 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 1, 283.

88 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 4, 650.

dan Murji`ah. Dalam *Nihâyat al-Mubtadi`*, disebutkan bahwa orang yang mencela Sahabat Nabi dan menganggap perbuatannya itu boleh adalah kafir, jika menganggapnya tidak boleh, maka dianggap fasiq. Atas dasar ini, mayoritas *fuqahâ`* menganggap Ibn Muljim, pembunuh 'Alî bin Abî Thâlib, adalah kafir.[89] Dalam konteks seperti ini, Ahmad bin Hanbal berkata, "Sesungguhnya orang-orang yang mengkafirkan orang-orang yang benar (*Ahl al-Haq*) dan para Sahabat Nabi, serta menganggap halal darah mereka, baik dengan penjelasan takwil maupun tidak, adalah orang-orang kafir".[90] Pandangan penulis terhadap sekte Syi'ah lebih vulgar dibanding sekte lain. Qarâmithah dan Bâthiniyyah dianggap lebih *kufr* daripada orang murtad yang hanya bisa disejajarkan dengan Shabi'un, tidak dengan *Ahl al-Kitâb*.[91] Pandangan-pandangan teologis ini menguatkan bahwa penulis adalah penganut *Ahl al-Sunnah*, tidak hanya dalam persoalan batas iman, dosa besar, melainkan juga sikap terhadap Sahabat Nabi. Begitu juga, kesepakatan (*ijmâ'*) ulama dianggap otoritatif dalam menentukan batasan-batasan teologis, seperti apa yang disebut sebagai hal yang prinsipil (*ashl*) yang tidak boleh terjadi di dalam perbedaan, karena telah disepakati sebagai bagian integral dari ajaran Islam sejati.[92]

Kufr juga dibedakan menjadi dua macam, yaitu: (1) *kufr* asli (*al-kufr al-ashlî*), yaitu *kufr* sejak awal yang dianut sebagai keyakinan, tanpa ada penyebab yang mendorongnya, dan (2) *kufr* mendatang (*al-kufr al-thâri`*), yaitu *kufr* yang muncul belakangan karena faktor-faktor penyebab tertentu, seperti seorang Muslim yang menjadi kafir karena ucapan atau perbuatan yang bertentangan

89 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 275.

90 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 274-275.

91 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 6, 283-285.

92 Tentang karakteristik *Ahl a-Sunnah* sebagai kalangan tradisionalis, lihat Binyamin Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

dengan prinsip-prinsip akidah Islam.[93] Orang-orang kafir Quraisy, misalnya, termasuk dalam kategori pertama, sedangkan murtad termasuk dalam kategori kedua.

Bagaimana sikap terhadap orang-orang kafir tersebut dalam pandangan Mushthafâ? Terhadap orang kafir bawaan telah dijelaskan di atas, orang yang murtad harus diperintahkan bertobat dan kembali ke Islam, jika ia menolak, harus dibunuh, karena hal itu adalah "pemaksaan oleh kaum Muslimin yang memiliki alasan yang benar".[94] Terhadap orang kafir asli, *kufr* dianggap sebagai kesalahan atau dosa yang lebih berat daripada dosa pembunuhan, seperti tampak dari penafsiran penulis terhadap kata "*fitnah*" dalam Q.s. al-Baqarah: 191. Di samping karena merupakan kesalahan atau dosa, juga "karena *kufr* menghendaki agar orangnya dihinakan" (*li`anna al-kufr yaqtadhî idzlâl shâḫibih*).[95] Di samping itu, "dosa *kufr* tidak diampuni" (*li `anna al-kufr lâ yughfaru*). Pernyataan ini tampaknya tidak hanya dalam pengertian yang umumnya dipahami bahwa dosa *syirk* tidak diampuni oleh Tuhan, karena *syirk* dalam konteks itu adalah *syirk* yang dianut oleh orang yang beriman, melainkan memang benar-benar yang dimaksud di sini adalah *kufr*nya orang-orang kafir, sehingga seandainya orang yang beriman menjadi murtad (menjadi kafir) karena mengingkari kewajiban shalat yang merupakan kewajiban yang disepakati oleh ulama, maka yang bersangkutan tidak diampuni, atas dasar bahwa *kufr* tidak diampuni.[96] Tentu saja, hal ini juga berlaku terhadap orang-orang kafir sendiri yang asli (*al-kuffâr al-ashliyyûn*).

Kedua, *jihâd* adalah bukti keimanan seseorang. Mushthafâ dalam hal mengutip ḫadîts riwayat Muslim, "Barangsiapa yang meninggal, sedangkan ia belum berjihâd, dan tidak juga terbesit

93 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ,* Jilid 6, 275. Uraian definisi kedua jenis *kufr* ini disarikan oleh peneliti dari analisis terhadap berbagai uraian tentang *kufr* dalam beberapa literatur fiqh.

94 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ,* Jilid 6, 275.

95 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ,* Jilid 6, 466.

96 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ,* Jilid 6, 280.

dalam pikiran untuk berjihâd, ia sebenarnya meninggal dalam keadaan munafik".[97] Berdasarkan pengutipan hadîts, tampak bahwa iman dalam pandangan Mushthafâ seharusnya dibuktikan dalam bentuk perbuatan nyata sebagai manifestasi iman. Dalam uraian sebelumnya, dijelaskan bahwa sebagai seorang penganut *Ahl al-Sunnah*, ia berkeyakinan bahwa sebenarnya perbuatan bukan merupakan unsur esensial dalam iman, sehingga orang yang meninggalkan kewajiban agama, tidak akan menjadi kafir. Jika ia disiksa di neraka, siksa tersebut tidak kekal, karena ia hanya fasik, tidak kafir. Oleh karena itu, tampak bahwa yang dimaksud oleh Mushthafâ dengan menutip hadîts hanya untuk menyatakan bahwa *jihâd* menjadi indikasi atau manifestasi keimanan seseorang, meski bukan bagian esensial keimanan. Di samping itu, hadîts ini harus dipahami berdasarkan konteks kesejarahan riil yang melatarbelakanginya. Pada masa Nabi, di mana persoalan tentang orang-orang munafik adalah persoalan yang bisa mengganggu keutuhan kaum Muslimin, maka ada keperluan mendesak secara agama dan politik ketika itu untuk memilah antara Muslim yang sejati dan yang tidak sejati. Setidaknya, ada dua indikator[98] yang dipakai untuk mengukur kesetiaan seseorang terhadap agama dan komunitas, yaitu shalat dan *jihâd*. Dalam beberapa hadîts, dinyatakan bahwa shalat adalah hal yang membedakan antara Muslim dan kafir. Seiring dengan hal itu, *jihâd* juga memperoleh penekanan yang sama. Sempat berkembang pendapat di kalangan ulama bahwa *jihâd* menjadi salah satu rukun Islam, meski hal itu dibantah oleh para ulama.[99] Namun, di samping hadîts, al-

97 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 497.

98 Istilah indikator lebih tepat digunakan dibandingkan istilah-istilah lain, seperti bukti, karena kemunafikan adalah sesuatu yang laten, tersembunyi, sehingga yang bisa diketahui hanya indikator. Dalam hadîts, digunakan istilah "tanda" (*âyât*) yang hampir semakna dengan istilah ini.

99 "Sixth Pillar of Islam", dalam https://en.m.wikipedia.org/wiki/Sixth_Pillar_of_Islam (24 Oktober 2018).

Qur`an sering menyebut sejumlah orang-orang munafik yang enggan untuk berjihad.[100]

Adanya penekanan bahwa *jihâd* menjadi indikator iman tampak sealur dengan penjelasan Mushthafâ sendiri bahwa memang kewajiban pada awal legislasinya ditujukan secara individual atau sebagai *fardhu 'ayn* (Q.s. al-Baqarah: 216). Kemudian, dalam perkembangan selanjutnya, al-Qur`an juga menyatakan bahwa Allah swt memberikan keistimewaan kepada orang-orang yang berjihâd atas orang-orang tidak berjihad (Q.s. al-Nisâ`: 95. Pernyataan ini bermakna secara implikatif bahwa orang-orang yang tidak berjihâd tidak berdosa selama ada sebagian dari komunitas Muslim yang melaksanakan sebagai suatu kewajiban kolektif atau *fardhu kifâyah*. Ketika *jihâd* masih merupakan kewajiban individual, maka hal itu akan menyusur semua orang yang menyatakan dirinya sebagai Muslim, namun pengakuannya bukan merupakan bukti keimanan yang sesungguhnya. Orang-orang munafik mengaku bahwa mereka beriman, namun tidak diiringi dengan pembenaran dalam hati, apalagi dengan pembuktian perbuatan. Oleh karena itu, *jihâd* dalam konteks seperti itu menjadi indikator keimanan.

Ketiga, *jihâd* bertujuan untuk penyebaran Islam. Ketika Mushthafâ membahas tentang *jihâd* sebagai *fardhu kifâyah*, Mushthafâ mengemukakan bahwa di antara bentuk *fardhu kifâyah* adalah menjalan dakwah mengajak orang lain ke Islam, baik dengan membantah adanya tuduhan-tuduhan adanya hal-hal yang tidak benar tentang Islam dengan argumen maupun dengan "pedang" (perang, *jihâd*) bagi orang yang membangkang.[101] Terkait denga *fardhu kifâyah* juga, Mushthafâ mencontohkan kewajiban mengajak orang untuk melakukan kebaikan dan mencegah orang lain dari kejahatan (*amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Kewajiban ini memiliki hubungan erat dengan kewajiban *jihâd*, karena salah

100 Lihat Q.s. al-Nisâ`: 142; al-Tawbah: 54.

101 Dalam hal ini, penulis merujuk kepada Q.s. al-Nahl: 125. Lihat Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 498; Jilid 6, 266.

satu cara dalam mengatasi kemungkaran adalah dengan tangan (kekuatan), lalu dengan lisan, dan hati. Prioritas penanganan kemungkaran seperti ini, sebagaimana diketahui, berakar dari hadîts Nabi. Berdasarkan urutan prioritas itu, penanganan kemungkaran dengan hati dianggap sebagai representasi keimanan yang paling lemah. Akan tetapi, meski *jihâd* memiliki kaitan yang erat dengan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar,* Mushthafâ mengutip penjelasan dari riwayat Shâlih bahwa "merubah dengan tangan tidak dengan pedang dan senjata".[102] Itu artinya adalah (1) kemungkinan bahwa *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar* dimaksudkan oleh penulis lebih tertuju kepada komunitas Muslim sendiri, sedangkan *jihâd* lebih tertuju kepada komunitas non-Muslim, atau (2) kemungkinan bahwa *kufr* tidak dianggap bukan suatu kemungkaran. Kemungkinan pertama lebih logis dalam pemikiran Mushthafâ karena memang *jihâd* secara eksklusif ditujukan kepada non-Muslim, sehingga perang terhadap pemberontak (*bughâh*) dari kaum Muslimin sendiri diwarnai oleh beberapa perbedaan pendapat. Di sisi lain, *kufr* tidak mungkin tidak dianggap sebagai suatu kemungkaran. Dalam pandangan *fuqahâ`* umumnya, *kufr* bahkan merupakan sumber berbagai kejahatan atau kemungkaran. Meski demikian, tidak berarti bahwa tidak ada kaitan antara *jihâd* dan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar.* Keduanya terkait dalam hal sama-sama bertujuan memberantas kemungkaran, karena sudah berkembangan pendapat umum di kalangan *fuqahâ`* bahwa *kufr* adalah sumber berbagai kemungkaran dengan berbagai bentuk nyatanya.[103] Di samping itu, *jihâd*, sebagaimana halnya *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar,* tidak hanya dengan satu media, melainkan beragam; dari *jihâd* dengan hati, dengan dakwah, dengan argumen, dengan penjelasan, dengan pemikiran dan manajemen, hingga dengan fisik (perang).[104]

---

102 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 499.

103 Misalnya dikemukakan oleh al-Sarakhsî. Lihat *al-Mabsûth*, Jilid 10, ed. Khalîl Muhyiddîn al-Mays (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000), 3-4 (*kitâb al-siyar*).

104 Mushthafâ bin Sa'd bin 'Abduh al-Suyûthî, *Mathâlib Ulî al-Nuhâ*, Jilid 2, 501.

Tabel 2:

Argumen-argumen Teologis Kewajiban *Jihâd* dalam Literatur-literatur Fiqh Klasik Mâlikiyyah dan Hanbaliyyah

No.	Tokoh dan Aliran	Argumen Teologis	Hukum	Perang	Kronologi Regulasi
A.	Mâlikiyyah				
1.	Zarûq dan Al-Nafrâwî (w. 1126 H)	Menjunjung kalimat Allah Orang kafir: musuh Allah dan musuh orang-orang Islam *Jihâd*: ibadah yang agung Mati syahid: pahala besar	Fardhu kifâyah	ofensif	Tidak ada penjelasan
2.	Al-'Adawî (w. 1189 H)	Menjunjung kalimat (titah) Allâh agar semua manusia menjadi penyembah-Nya (Muslim) Mati syahid: tujuan mulia	*Fardhu 'ayn* (wewenang penguasa menentukan/ menunjuk) Fardhu kifâyah	ofensif	Tidak ada penjelasan
3.	Al-Shâwî (w. 1241 H)	Menjunjung kalimat (titah) Allâh agar semua manusia menjadi penyembah-Nya (Muslim) Kufr: kehinaan Menerapkan syariat Allah	Fardhu kifâyah	Defensif-ofensif	Jihad diharamkan Diijinkan (defensif) Diijinkan mutlak (ofensif) selain buhan suci Dijinkan mutlak

B.	Hanbaliyyah				
1.	Ibn Qudâmah (w. 620 H)	Jihad: manifestasi iman dgn Allah dan pembenaran risalah Nabi Jihad: "jalan pintas" menuju surga Membendung arus orang-orang kafir, menguatkan eksistensi Muslim *Kufr*: kesalahan yang harus dihukum (perang atau *jizyah*) Ingin mewujudkan *dâr al-Islâm*, agar syariat Islam terlaksana secara sempurna	*Fardhu 'ayn* *Fardhu kifâyah* (sesuai kondisi)		-Tidak ada penjelasan
2.	Al-Mardâwî (w. 885 H)	1. Mewujudkan *dâr al-Islâm* untuk menerapkan hukum Islam secara sempurna 2. *Kufr*: dosa (kesalahan) besar	Fardhu kifayah	Jihad ofensif	Tidak ada penjelasan
3.	Mushthafa (w. 1243 H)	1. *Kufr*: kesalahan yang lebih berat daripada dosa pembunuhan 2. *Jihâd*: bukti keimanan 3. *Jihâd*: media penyebaran Islam	Fardhu kifâyah	Jihad ofensif (bersyarat: didahului dakwah)	Tidak ada penjelasan

BAB IV
TEOLOGIS YURIDIS *JIHÂD*:
PERSPEKTIF SOSIOLOGI PENGETAHUAN KARL MANNHEIM

A. Karakteristik Teologi Yuridis Jihâd

Argumen-argumen berbasis teologis tentang kewajiban ber*jihâd* dalam literatur-litartur fiqh klasik dari empat madzhab sebagaimana dikemukakan pada bab-bab sebelumnya bisa dikelompokkan dalam kluster argumen berikut.

1. Idealisme tentang terwujud sebuah masyarakat Islam yang di dalamnya terwujud cita-cita berikut. Pertama, sebuah masyarakat ideal atau "umat terbaik" (*khayr ummah*). Idealisme ini jelas sekali ditarik dari ayat al-Qur`an (Q.s. Âl 'Imrân: 110) yang berperan secara aktif dalam misi *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*, dan mempertahankan keimanan dengan Allah swt. Ide ini secara orisinal semula dikemukakan oleh al-Syâfi'î (w. 204 H) dalam *al-Umm*, kemudian diikuti oleh al-Sarakhsî (w. 490 H) dari Hanafiyyah dalam *al-Mabsûth*. Keunikan dan orisinalitas argumen teologis yang dikemukakan oleh al-Syâfi'î adalah bahwa ia memberikan pondasi argumen yang tampak lebih filosofis dengan meruntut argumen dari soal tujuan awal penciptaan manusia yang memang dimaksudkan untuk menyembah Allah swt, lalu meruntutnya kepada idealisme tentang sebuah masyarakat Islam yang ideal, di mana di dalamnya agama Islam sebagai agama yang unggul dibandingkan agama-agama lain. Keunggulan dimaksud adalah dalam konteks tidak hanya Muslim menjadi penguasa, melainkan juga syariat Islam diterapkan secara sempurna di dalamnya.[1] Dari titik-

1 Ide ini ditarik dari pernyataan ayat al-Qur`an "agama yang benar (Islam) diunggulkan di atas semua agama" (*liyuzhhirahu 'alâ al-dîn kullih*) (Q.s.

tolak itu, ia kemudian berkonklusi bahwa *kufr* adalah sebuah penyimpangan dari tujuan penciptaan dan menjadi halangan dalam terwujudnya sebuah masyarakat yang ideal tersebut. Kedua, sebuah masyarakat yang di dalamnya Islam sebagai agama yang unggul, syiar-syiar Islam bisa dilaksanakan, tidak ada "kerusakan" (*fasâd*) dalam bentuk *kufr*. Idealisme seperti ini ditemukan di literatur-literatur semua madzhab fiqh, baik Hanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, maupun Hanbaliyyah. Pada dasarnya, semua *fuqahâ`* mengidealisasikan situasi seperti ini. Hanya saja, tujuan *jihâd* untuk menyebarkan dan melaksanakan syiar-syiar Allah swt tampak menggema secara jelas dalam argumen yang dikemukakan oleh al-Mâwardî (w. 450 H) dan al-Nawawî (w. 676 H) dari Syâfi'iyyah. Di kalangan Mâlikiyyah, tujuan yang pada dasarnya sama itu diungkapkan dengan "menjunjung titah Allah swt (*li i'lâ` kalimat Allâh*)", seperti tampak dalam argumen yang dikemukakan oleh al-'Adawî (w. 1189 H) dan al-Shâwî (w. 1241 H). Di samping itu, idealisme sebuah masyarakat yang ideal, sebagaimana dilontarkan pertama kali oleh al-Syâfi'î, juga semakna dengan istilah yang berkembang kemudian, yaitu "wilayah Islam" (*dâr al-Islâm*), seperti tampak dalam argumen yang dikemukakan, misalnya, oleh al-Mâwardî, al-Nawawî, al-Bujairimî (w. 1221 H) dari Syâfi'iyyah, Ibn Qudâmah (w. 620 H) dan al-Mardâwî (w. 885 H) dari Hanbaliyyah. Ide ini tentu hanya terbatas pada dua madzhab ini, melainkan juga sebenarnya di kalangan Hanafiyyah dan Mâlikiyyah.

2. Melaksanakan perintah untuk menyuruh orang lain berbuat kebaikan dan mencegahnya dari perbuatan jahat (*amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Perintah ini sebenarnya bukan merupakan tujuan akhir (*end*), seperti tujuan pertama di atas menjadi landasan teologis kewajiban *jihâd*. Perintah ini menjadi sarana agar syariat Islam bisa terlaksana dengan komprehensif di wilayah Islam tersebut. Perintah ini juga bisa

al-Mâ`idah: 33).

dianggap sebagai alasan bagi perlunya *jihâd*, karena *kufr* sebagai penyimpangan, bahkan sumber kemungkaran (*ashl al-munkar al-syirk*), menurut para *fuqahâ`* , diperintahkan untuk diberantas melalui ajaran tentang "mencegah dari perbuatan mungkar" (*nahy 'an al-munkar*). Argumentasi seperti ini tampak, antara lain, pada al-Sarakhsî dan al-Syâfi'î, dalam kajian ini, meskipun doktrin *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar* ini bukanlah sesuatu yang asing di setiap madzhab, bahkan di kalangan kita, karena basisnya dari ajaran al-Qur`an sendiri. Bahkan, di kalangan Mu'tazilah, doktrin ini menjadi salah satu di antara lima pondasi ajaran mereka (*al-ushûl al-khamsah*). Hanya saja, para *fuqahâ`* mengangkatnya sebagai alasan yang kemudian menyisir orang-orang kafir dengan kekafiran mereka untuk ditumpas, karena *kufr* adalah suatu bentuk kemungkaran, sedangkan bagi umumnya ulama, doktrin itu berlaku ke intern kaum Muslimin sendiri.

Doktrin lain yang terkait erat dengan doktrin ini adalah tentang *hijrah*. Pelaksanaan *nahy 'an al-mukar*, terutama jika diterapkan dalam wilayah non-Muslim (*dâr al-kufr*), tentu akan berhadapan dengan orang-orang kafir dan kekafiran mereka. Terkait dengan hal itu, maka solusi terhadap hal ini pada prinsipnya ada dua, yaitu: merubah keadaan melalui sarana fisik (*jihâd*) atau jika seorang Muslim tidak bisa mengekspresikan keberislamannya secara sempurna dan ia tidak bisa merubah keadaan, solusi adalah dengan migrasi ke tempat lain yang dianggap lebih baik dari aspek kebebasan mengekspresikan keberislamannya. Doktrin tentang hijrah dianut oleh hampir semua madzhab fiqh. Selama terkait dengan konsep *dâr al-Islâm* dan *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar,* maka doktrin hijrah juga dianut oleh *fuqahâ`* yang memandang perlunya dua doktrin pertama itu. Dalam penelitian ini, doktrin ini secara jelas, misalnya, dikemukakan oleh al-Sarakhsî, al-Mâwardî, al-Nawawî, al-Bujairimî, Ibn Qudâmah, dan al-Mardâwî.

3. Pandangan terhadap *kufr* dan orang kafir. Para *fuqahâ`* menganggap bahwa *jihâd* menumpas orang-orang kafir karena *kufr* dikonsepsikan sebagai berikut. Pertama, *kufr* merupakan dosa besar, bahkan terbesar, lebih besar daripada dosa pembunuhan. Konsep ini tidak asing jika melihat *kufr* sebagai syirk yang disebut dalam al-Qur`an, sebagaimana dipahami oleh mereka, sebagai perbuatan yang lebih kejam daripada pembunuhan (*wa al-fitnah asyaddu min al-qatl*). *Syirk* juga merupakan dosa yang tak diampuni oleh Tuhan. Namun, konsepsi al-Qur`an ini kemudian dimaknai oleh para *fuqahâ`* sebagai alasan kebolehan memerangi mereka secara ofensif. Kedua, *kufr* juga dianggap sebagai sumber berbagai perbuatan jahat (*munkar*). Itu artinya *kufr* di sini tidak dilihat sebagai keyakinan saja, melainkan sebagai potensi yang memicu berbagai tindak kejahatan. Besar kemungkinan bahwa konsepsi para *fuqahâ`* terhadap *kufr* ini dibentuk oleh pengalaman hidup Nabi Muhammad sendiri yang mengalami penindasan dan kekerasan selama dakwah beliau. Orang-orang kafir akhirnya identik dengan kelompok yang melakukan tindak-tindak kejahatan ketika itu. Ketiga, *kufr* juga dianggap sebagai bentuk perusakan terhadap tatanan alam semesta. Konsep "kerusakan" (*fasâd*) di sini dimaknai secara maknawi (teologis), bukan secara fisik (kerusakan material). Konsepsi al-Qur`an tentang "kerusakan" memang identik dengan kerusakan maknawi, karena alam semesta diciptakan oleh Tuhan secara teratur dan seimbang, bukan hanya atas dasar keseimbangan kosmisnya, melainkan atas dasar keseimbangan karena hukum-hukum (ketauhidan) yang diturunkan-Nya. Namun, sekali lagi, konsepsi al-Qur`an ini di tangan para *fuqahâ`* menjadi dasar untuk menyatakan bahwa orang-orang kafir perlu diperangi karena mereka telah berbuat kerusakan di muka bumi. Keempat, *kufr* dianggap sebagai penyimpangan dari tujuan awal penciptaan. Pandangan ini secara orisinal semula dikemukakan oleh al-Syâfi'î, sehingga, menurutnya, *jihâd* menjadi sah secara hukum untuk dilakukan terhadap

orang-orang kafir, karena mereka telah menyimpang dari fitrah penciptaan awal. Atas dasar ini, *kufr* adalah sebuah dosa yang pelaku atau penganutnya harus dihukum. Di kalangan *fuqahâ`*, berkembang pendapat bahwa *kufr* adalah sebuah tindak kriminalitas yang terberat (*a'zham al-jinâyât*), sehingga wajar, menurut mereka, *jihâd* dilakukan untuk memerangi orang-orang kafir sebagai pelaku kriminalitas, dan hukuman atas tindak kriminalitas seperti itu adalah dibunuh atau diperangi. Di kalangan *fuqahâ`*, juga berkembang pendapat bahwa *kufr* juga adalah kehinaan (*al-dzillah*), sehingga penganutnya juga, menurut mereka, harus dihinakan. Pandangan-pandangan terhadap *kufr* seperti ini dianut oleh para *fuqahâ`* dari empat madzhab, baik Hanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, maupun Hanbaliyyah, dalam penelitian, tampak dari argumentasi al-Sarakhsî dan Ibn Nujaym (w. 970 H) dari Hanafiyyah, al-Syâfi'î dan al-Nawawî dari Syâfi'iyyah, al-Shâwî (w. 1241 H), serta Ibn Qudâmah (w. 620 H), al-Mardâwî (w. 885 H), dan Mushthafâ (w. 1243 H) dari Hanbaliyyah.

4. Pandangan tentang *jihâd*. Pandangan para *fuqahâ`* tentang kewajiban *jihâd* tidak terlepas dari pandangan mereka terhadap *jihâd* itu sendiri. Pertama, *jihâd* dianggap sebagai salah satu dari rukun Islam. Dari seluruh *fuqahâ`* dari empat madzhab yang diteliti di sini hanya al-Haddâdî yang berpandangan demikian. Memang, selentingan pendapat ini juga beredar di kalangan ulama. Namun, pendapat ini ditolak oleh mayoritas ulama. Kedua, *jihâd* dianggap sebagai ibadah yang agung (*al-'ibâdah al-'azhîmah*), tidak semata karena pahalanya besar di antara amalan-amalan yang memerlukan gerakan fisik (*tathawwu' al-badan*), melainkan karena keutamaannya dari sisi teologis. *Jihâd* adalah kewajiban yang dianggap sebagai bagian dari pondasi agama (*min al-dîn*), seperti halnya kewajiban shalat yang merupakan kewajiban yang tidak bisa dipungkiri. Pendapat ini dikemukakan oleh Zarûq dan al-Nafrâwî (w. 1126 H) dari kalangan Mâlikiyyah. Kedua, *jihâd* dianggap sebagai menifestasi benarnya keimanan seseorang dengan

Allah swt dan bukti pembenarannya terhadap risalah kenabian Muhammad saw. Para *fuqahâ`* yang dikaji pandangannya tentang *jihâd* di sini memang semuanya adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Akan tetapi, meski mereka meyakini bahwa perbuatan bukan merupakan bagian yang esensial dari iman, perbuatan juga menentukan kualitas iman. Bahkan, bukti keimanan itu hanya bisa dilihat dari perbuatan yang dilakukan. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn Qudâmah (w. 620 H) dan Mushtafâ (w. 1243 H).

Pandangan *fuqahâ`* tentang *jihâd* juga diwarnai dengan pandangan eskatologis. Pertama, di kalangan Mâlikiyyah, Zarûq, al-Nafrâwî, dan al-'Adawî berpandangan bahwa *jihâd* meruapakan sarana menuju keutamaan mati syahid (*syahâdah, martyrdom*). Sejalan dengan hal ini, Ibn Qudâmah dari kalangan Hanbaliyyah juga berpendapat bahwa *jihâd* merupakan "jalan pintas menuju surga" (*mukhtashar tharîq al-jannah*) dalam pengertian pahala *jihâd* yang begitu besar, apalagi disertai dengan mati syahid, menjadi garansi dan cara cepat yang mengantarkan seorang Muslim untuk masuk surga.

5. "Teologi rejeki". Satu-satu argumentasi teologis yang unik yang tidak ditemukan pada pemikiran para *fuqahâ`* lain yang dikaji di sini adalah "teologi rejeki". Argumen ini dikemukakan oleh al-Bujairimî yang mengatakan bahwa pada prinsipnya, seluruh isi alam semesta ini diciptakan semata-mata hanya untuk bisa dimanfaatkan oleh orang-orang yang beriman.[2] Konsekuensi dari anggapan ini lebih jauh adalah bahwa jika orang-orang kafir memiliki kekayaan, maka kaum Muslimin, menurutnya, harus mengambilnya, karena harta tersebut pada dasarnya miliki kaum Muslimin. Argumentasi meskipun tampak berisi motif ekonomi, sebenarnya berbasis teologis, karena berisi keyakinan-keyakinan.

2 Al-Qur`an (Q.s. al-A'râf: 128) menyatakan bahwa bumi akan diwarisi oleh hamba-hamba Allah swt yang saleh. Namun, tidak bisa menjadi dasar apa yang dikemukakan oleh al-Bujairimî ini, bahwa hal ini kemudian menjadi alasan untuk merebut harta milik orang-orang kafir.

Tabel 3:

Kluster Argumentasi Teologis Kewajiban *Jihâd* Berdasarkan Kesamaan Isi Argumen

No.	Argumen	Hanafiyyah	Syâfi'iyyah	Mâlikiyyah	Hanbaliyyah
1.	Tujuan akhir (*end*) Idealisasi sebuah masyarakat Islam, di dalamnya: -masyarakat terbaik (*khayr ummah*) -Islam sebagai agama yang unggul, syiar Islam, membendung arus orang-orang kafir -terhindar/ steril dari kerusakan (teologis) -terwujud syariat Islam secara komprehensif (*dâr al-Islâm*), menjunjung *kalimat Allâh*	√	√	√	√
2.	Tujuan instrumental (*means*, sarana): *-Amr ma'rûf-nahy munkar* *-Hijrah*	√	√	-	-
3.	Pandangan tentang *kufr, syirk*:, dan *kâfir/musyrik*: -Dosa besar, bahkan terbesar, bahkan daripada dosa pembunuhan -sumber kemungkaran -merusak tatanan alam semesta -penyimpangan dari tujuan awal penciptaan -kehinaan -kesalahan (dosa) yang harus dihukum (dengan perang/ *jizyah*) -orang kafir: musuh Allah, harus ditumpas	√	√	√	√

4.	Kewajiban *jihâd*: -rukun Islam ke-6 -ibadah yang agung -manifestasi iman dengan Allah dan pembenaran risalah Nabi -media penyebaran Islam	√		√	√
5.	*Jihâd:* -sarana mendapatkan kesyahidan (*martyrdom, syahâdah*) -"jalan pintas" menuju surga	-	-	√	-
6.	*Jihad* sebagai sarana memperoleh rejeki yang harus direbut dari tangan orang-orang kafir	-	√	-	-

Di samping adanya kesamaan-kesamaan argumen tersebut antarsesama *fuqahâ`*, juga terdapat keunikan-keunikan yang hanya ditemukan pada seorang *faqîh* yang tidak ditemukan pada yang lain.

1. Di kalangan Hanafiyyah, argumen bahwa *jihâd* adalah rukun Islam yang keenam (dikemukakan oleh al-Haddâdî) dan bahwa *kufr* adalah tindakan kriminalitas terberat (al-Sarakhsî);
2. Di kalangan Syâfi'iyyah, argumen bahwa *jihâd* didasari oleh alasan untuk menyebarkan syiar-syiar Islam (dikemukakan oleh al-Mâwardî dan al-Nawawî) dan argumen bahwa *jihâd* didasari oleh kepentingan ekonomi yang berbasis alasan teologis (al-Bujairimî);
3. Di kalangan Mâlikiyyah, argumen bahwa *jihâd* merupakan kewajiban karena untuk menjunjung *kalimat Allâh* (dikemukakan oleh Zarûq, al-Nafrâwî, al-'Adawî, dan al-Shâwî) dan argumen bahwa *jihâd* menjadi sarana untuk memperoleh keutamaan mati syahid (dikemukakan oleh Zarûq, al-Nafrâwî, dan al-'Adawî);
4. Di kalangan Hanbaliyyah, argumen bahwa *jihâd* dimaksudkan untuk menjadi jalan pintas mendapatkan surga (dikemukakan oleh Ibn Qudâmah) dan *jihâd* sebagai manifestasi keimanan dengan Allah dan bukti pembenaran terhadap risalah Nabi Muhammad (dikemukakan oleh Ibn Qudâmah dan Mushthafâ).

B. Memahami Konteks: Idealisme Masyarakat Muslim Terbaik, Universalisme Islam, dan Moment Perang Nabi

Sebagaimana dikemukakan, bahwa di antara argumen-argumen teologis yang mendasari kewajiban ber*jihâd* terhadap orang-orang kafir, menurut pandangan sebagaian *fuqahâ`*, adalah idealisme tentang terwujudnya sebuah masyarakat Muslim yang terbaik dan ideal dilihat dari berbagai aspek, antara lain, diterapkannya syariat Islam secara komprehensif. Ide teologis yang mendasari argumen

tersebut dilatarbelakangi secara epistemologis dan secara historis dari berbagai alasan.

Pertama, secara epistemologis, idealisme tentang masyarakat Muslim yang paripurna itu tampak berkaitan dengan universalisme Islam yang dianut oleh para *fuqahâ`*. Al-Syâfi'î, misalnya, dalam *al-Risâlah* mengatakan, "tidak ada satu kasus pun yang dihadapi oleh seseorang dari penganut agama Allah swt (Islam), melainkan dalam kitab-Nya (al-Qur`an) adalah dalil dalam bentu petunjuk yang berkaitan dengannya" (*falaysat tanzilu bi aḫad min ahl dîn Allâh nâzilah, illâ wa fî kitâb Allâh al-dalîl 'alâ sabîl al-hudâ fîha*).[3] Kedua ini sangat terkait ketika al-Syâfi'î dalam kitab tersebut membahas tentang tingkatan manusia berdasarkan ilmu yang dimiliki. Menurutnya, pertama, orang yang menuntut ilmu harus belajar secara sungguh-sungguh, ulet menghadapi segala tantangan, ikhlas dalam menuntut ilmu, baik yang sumber nashnya jelas (*nash*)[4] maupun melalui penyimpulan (*istinbâth*), selalu memohon pertolongan dari Allah swt. Nah, orang yang mampu memahami hukum-hukum Allah swt., baik pada level *nash* maupun *istinbâth* itu, lalu mampu menerapkannya, adalah orang yang akan memperoleh keutamaan di dunia dan di akherat, dianugerahi hikmah (kearifan) dalam hatinya, dan menjadi pemimpin dalam agama. Dalam konteks itu, al-Syâfi'î kemudian mengaitkan hal ini dengan anugerah yang diberikan oleh Allah swt kepada umat Islam sebagai umat terbaik, yaitu umat yang anggota-anggota mampu memahami al-Qur`an secara baik, *nash* dan *istinbâth*, ilmu dan amal.

Kedua, moment sejarah tentang perang-perang masa Nabi yang masih mengendap dalam kesadaran para *fuqhâ`*. Moment penting dari masa Nabi adalah fase-fase akhir di Madinah yang menjadi

3 Muḫammad bin Idrîs al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, ed. Ahmad Syâkir (Mesir: Maktabat al-Halabî, 1940 M/ 1358 H), 520.

4 Istilah "*nash*", menurut al-Syâfi'î, adalah derajat kejelasan makna yang paling jelas pada suatu teks, sehingga tidak perlu lagi penalaran mendalam. Di kalangan *fuqahâ`*, tingkatan kejelasan makna juga dikenal, yaitu *nash, zhâhir*, dan *mu`awwal*.

latar historis turunnya ayat-ayat perang dan yang kemudian membentuk pemikiran para *fuqahâ`* tentang *jihâd*. Pada tahun ke-6 H, kaum muslim mengadakan perjanjian damai di Hudaibiyah yang dikenal sebagai perjanjian Hudaibiyah (*sulh al-Hudaibiyah*) dengan penduduk Makkah. Ketika kaum muslim ingin memasuki kota Makkah untuk menunaikan 'umrah, orang-orang Makkah menghalangi mereka. Setelah negosiasi panjang, kaum muslim akhirnya hanya dibolehkan menunaikan 'umrah pada tahun berikutnya, sehingga mereka harus kembali ke Madinah. Genjatan senjata selama sepuluh tahun disepakati. Meski ketentuan tersebut tidak diindahkan, Nabi tetap bersedia menempuh cara damai. Salah satu isi perjanjian genjatan senjata tersebut menyatakan bahwa siapa saja yang ingin bergabung dengan kaum muslim, atau dengan orang-orang Makkah, dibolehkan. Akan tetapi, setelah dua tahun, orang-orang Makkah membantu Banû Bakr untuk menyerang Banû Khuzâ'ah (aliansi kaum muslim), sekalipun mereka telah berlindung di Ka'bah. Banû Khuzâ'ah mengirim utusan kepada Nabi untuk menyampaikan bahwa sebagian mereka dibunuh ketika sedang shalat. Dengan alasan tersebut, kaum muslim menyusun barisan menuju Makkah untuk menguasai Ka'bah dan tempat-tempat suci lain. Sebelumnya, Nabi mengumumkan bahwa siapa yang tinggal di dalam rumah, masuk ke rumah Abû Sufyân, atau masuk masjid akan selamat. Beliau tidak mengatakan bahwa orang muslim atau *musyrik* akan selamat. Orang-orang *musyrik* di sekitar Makkah, akhirnya, memilih masuk Islam. Sedangkan, yang tinggal di perbatasan Makkah masih menjadi *musyrik*.[5]

Pada tahun 9 H, Nabi memimpin ekspedisi ke Tabuk untuk menghadang pasukan Byzantium yang dikabarkan akan menyerang kaum muslim. Orang-orang *musyrik* yang pernah berkomitmen dalam perjanjian-perjanjian damai dengan Nabi, baik pada peristiwa Hudaibiyah maupun sesudahnya, ketika mengetahui

5 M. A. S. Abdel Haleem, "The Sword-Verse Myth (El mito del'versiculo de la espada)", dalam *El Coran ayer y hoy* (The Quran Yesterday and Today), ed. Peña Marín, Salvador, dan de Larramendi, Miguel Hernando (Cordoba: Berenice, 2008), 307-340.

hal ini, berpikir bahwa brigade pasukan Byzantium tersebut akan menjadi tanda berakhirnya kekuatan komunitas muslim, sehingga mereka secara terbuka menyatakan pembatalan perjanjian damai sepihak dengan kaum muslim. Nabi dan pasukan beliau kembali ke Madinah, karena isu kedatangan pasukan tersebut tidak terbukti.

Pada bulan Dhu al-Qa'dah tahun yang sama, Nabi mengutus Abu Bakr untuk memimpin jemaah untuk menunaikan haji. Tidak lama kemudian, turunlah beberapa ayat awal sûrat al-Tawbah. Berkenaan dengan isi ayat tersebut, Nabi mengutus 'Alî bin Abî Thâlib menyusul Abû Bakr untuk mengumumkan beberapa hal penting mengenai hubungan kaum muslim dengan orang-orang *mushrik*, antara lain, sebelum pemberlakuan pemutusan perjanjian, diberikan tenggang waktu untuk bebas selama empat bulan, yaitu dari 10 Dzû al-Hijjah «hari haji akbar» (*yawm al-hajj al-akbar*) tahun 9 H hingga 10 Rabî' al-Tsânî tahun 10 H. Periode dua bulan pertama (50 hari) sejak 10 Dzû al-Hijjah hingga Muharram sebenarnya merupakan bulan-bulan biasa di mana sebelum turun ayat ini, orang-orang Makkah dan kaum muslim memang tidak berperang.

Perang-perang tersebut merupakan moment-moment penting yang "mengendap" dalam kesadaran dan ingatan generasi ketika itu dan sesudahnya yang mempengaruhi mereka secara berbeda dalam memaknainya. Intensitas perang-perang yang lama tersebut, misalnya, seakan menjadi teks yang berbicara bahwa "*jihâd*" telah menjadi rukun Islam. Abû 'Ubayd mengemukakan riwayat tentang seseorang yang menghadap 'Abdullâh bin 'Amr bin al-'Ash dengan disaksikan oleh 'Abdullâh ibn 'Umar. Orang tersebut menyebutkan *jihâd* sebagai kewajiban sebanding dengan rukun Islam yang menyebabkan Ibn 'Umar tampak marah dan mengoreksinya.[6]

Para pengkaji sejarah Islam berbeda memaknai perang-perang pada masa Nabi. Pendapat pertama, analisis yang reduksionis pengkaji yang melihat perang-perang tersebut hanya sebagai

6 Abû 'Ubayd, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 162.

bentuk agresi atau serangan (ofensif). Silas, misalnya, mengkritik keras apa yang disebutnya sebagai "teologi *jihâd*" dalam Islam yang membenarkan perang defensif maupun ofensif, karena menurutnya, sejarah "bersuara lebih keras" dibanding teks tentang fakta sesungguhnya bahwa perang-perang Nabi adalah agresi.[7] Di kalangan penulis muslim sendiri, penggambaran Nabi sebagai agresor juga ditemukan, seperti Ibn al-'Arabî yang mengatakan bawa Nabi Muh'ammad adalah "nabi perang" (*nabîy al-malḥamah*) dan Muḥammad Bâqir al-Majlisî (w. 1111 H) yang mengatakan bahwa Islam adalah "agama pedang" (*dîn al-sayf*) dan Nabinya adalah "nabi pedang" (*nabîy al-sayf*).[8] Pandangan kedua, analisis idealistik, seperti yang dipaparkan oleh Moulavi Cheragh Ali dalam *A Critical Exposition of Popular Jihad* untuk membuktikan bahwa semua perang pada masa Nabi adalah defensif.[9] Karya "apologis" adalah label yang sering dilekatkan oleh sebagian pengamat, karena bertolak dari keinginan menepis beberapa tuduhan Barat, seperti Muir, tentang ekspansi Islam. Namun, label "apologis" atau "reduksionis" akan diukur oleh fakta dan keseimbangan analisis terhadap fakta. Pandangan ketiga, posisi tengah dengan analisis idealisme politik yang sebenarnya merupakan bagian dari semangat trend kedua (idealistik). Al-Bûthî yang ingin keluar dari kategori defensif-ofensif, misalnya, tidak ragu untuk mengatakan bahwa tidak semua perang tersebut merupakan perang defensif (*difâ'î*), melainkan ada yang merupakan perang ofensif (*hujûmî*), karena hijrahnya Nabi dan para sahabat ke Madinah bertujuan untuk membentuk "komunitas muslim". Al-Bûtî membedakan antara "dakwah Islam" (*al-da'wah al-Islâmîyah*) dan "gerakan Islam" (*al-ḥarakah al-Islâmîyah*). "Perang ofensif", karenanya, dimaknai secara wajar dari idelisme terbentuknya

7 Lihat Silas, "The Verse of the Sword: Sura 9:5 and Jihad", dalam www.answering-islam.org/Silas/swordverse.htm (11 Oktober 2018).

8 al-Majlisî, *Bih'âr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A`immah al-Athhâr,* vol. 97 (Beirut: Mu`assasat al-Wafâ`, 1983), 43.

9 Lihat Moulavi Cheragh Ali, *A Critical Exposition of Popular "Jihâd"* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, t.th.).

"komunitas muslim" tersebut dan sejarah Madinah tersebut, menurutnya, mengilhami bahwa dakwah harus menjadi gerakan.[10] Hamidullah membedakan lima tipe perang: (1) perang sebagai kelanjutan dari perang yang dihentikan karena suatu alasan, seperti genjatan senjata, yang termuat dalam ayat pedang (Q. 9: 5), seperti ekspedisi Tabûk; (2) perang defensif, yaitu untuk pembelaan, seperti perang Khaybar, Uhud, dan Khandaq (Q. 9: 12); (3) perang simpatik, yaitu pembelaan terhadap komunitas muslim yang diserang (Q. 8: 72; Q. 4: 75-76); (4) perang sebagai tindakan (*punitive*) terhadap hal yang dianggap tidak benar, seperti kemunafikan, kemurtadan, enggan membayar zakat, seperti penaklukan kota Makkah; (4) perang idealistik, yaitu perang yang didasarkan atas idealisme untuk mewujudkan negara Islam yang, menurut Hamidullah, didasarkan atas ide kekhalifahan manusia di muka bumi dan *amr bi al-ma'rûf - nahy 'an al-munkar* yang diungkapkan dengan "di jalan Allah" (*sabîl Allâh*) (Q. 3: 110; Q. 9: 33). Hampir sama tujuannya dengan pembedaan al-Bûthî antara "dakwah Islam" dan "gerakan Islam", Hamidullah membedakan antara "keimanan Islam" (*Islamic faith*) yang tidak boleh dipaksakan, sebagaimana dinyatakan al-Qur`an, dan "pemerintah Islam" (*Islamic rule*) yang harus ditegakkan dengan semua cara. Pembedaan ini bisa menjustifikasi institusi *jizyah* yang diterapkan dalam sejarah Islam.[11] Baik al-Bûthî maupun Hamidullah bertolak dari asumsi Islam harus menjadi negara (*dawlah*).

Dalam konteks seperti, perspektif berikut bisa ditawarkan. Pertama, asumsi untuk menegosiasi teks dengan sejarah yang meski teologis tapi logis, yaitu "teks" (*nash*) yang sejauh telah kita tawarkan pembacaannya dengan memperhitungkan berbagai segi penafsiran tidak ada satu pun yang meninggalkan prinsip hukum timbal-balik, yaitu perang hanya dimungkinkan karena

10 Muḥammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah*: *Dirâsât Manhajîyah 'Ilmîyah li Sîrat al-Mushthafâ 'Alayh al-Salâm wa Mâ Yantawî 'Alayh min 'Izât wa Mabâdi` wa Aḥkâm* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990/1410), 169-171; idem, *al-Jihâd fî al-Islâm*, 42-45.

11 Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, 166-172.

alasan teologis. Bagaimana mungkin "sejarah" perang tersebut bertentangan dengan misi substansial dakwah, antara lain prinsip moral seperti itu, yang ingin disampaikannya? Oleh karena itu, perang idealistik sebagai "perang di jalan Allah" (*fî sabîl Allâh*) untuk kepentingan idealisme negara Islam, sebagaimana dikemukakan Hamidullah, akan sangat sulit, untuk tidak mengatakan tidak mungkin sama sekali, mempertahankan prinsip moral tersebut. Pembacaan sejarah ini muncul dari idealisme "negara-kota" (*city-state*) Madinah, karena Nabi Muh'ammad dianggap tidak hanya seorang nabi, melainkan juga negarawan (*statesman*).

Kedua, perang tidak diperkenalkan ke dunia Arab oleh Islam. Perang telah dikenal di kalangan masyarakat Arab dengan perang suku. Perang diatur oleh tatanan sosial yang ada dan aturan serta prosedurnya juga menjadi bagian dari "*sunnah*" (tradisi) Arab. Karena suku menjadi unit politik utama, perang-perang yang terjadi bertujuan untuk kepentingan memenuhi keperluan hidup dan pembelaan. Ibn Khaldûn mengamati hal ini melalui spirit Arab dalam kepercayaan diri, keberanian, dan kerjasama di antara anggota suku.[12] Dalam kultur tribalisme yang sangat kuat di kalangan masyarakat Arab dan peperangan yang sudah menjadi "hukum", memang konsep "defensif" tidak bisa dimaknai dalam keadaan normal, yaitu ketika hanya serang, melainkan juga harus diletakkan dalam konteks peperangan tersebut. Oleh karena itu, dua opsi "perang" atau "masuk Islam" yang ditawarkan oleh Nabi terhadap orang-orang *musyrik*, misalnya, tidak hanya atas dasar pertimbangan tentang gagalnya berbagai rangkaian perjanjian damai, melainkan juga atas dasar konteks semangat tribalisme dan semangat perang. Hukum bunuh bagi orang murtad juga harus dipahami dalam konteks yang tidak seluruhnya doktrinal, melainkan juga karena pertimbangan keutuhan komunitas muslim, seperti kasus Ibn Khathal.

12 Majid Khadduri, *War and Peace*, h. 62.

C. Konteks Perang Salib (339-535 H/ 1095-1291 M)

Pada pertengahan abad ke-4 H/ 11 M, meletus perang Salib I (1095-1099 M) antara kaum muslim dan Kristen yang kemudian berkelanjutan hingga selama hampir dua abad selama sembilan kali. Namun, setelah itu, "perang Salib" tetap berlangsung hingga abad ke-16 M dan baru berakhir ketika iklim politik dan agama berubah di Eropa selama masa renaissans. Perang Salib pecah secara khusus sebagai reaksi orang Kristen di Eropa terhadap muslim di Asia, yang telah menyerang dan menguasai wilayah Kristen sejak 632 M, tidak hanya di Suriah dan Asia Kecil, tetapi juga di Spanyol dan Sisilia. Di samping itu, ada beberapa penyebab lain, seperti kecenderungan gaya hidup nomaden dan militeristik suku-suku Teutonik-Jerman yang telah mengubah peta Eropa sejak mereka memasuki babak sejarah dan perusakan Makam Suci milik gereja, tempat ziarah ribuan orang-orang Eropa yang kunci-kuncinya telah diserahkan pada 800 M kepada Charlemagne dengan berkah dari Uskup Yerusalem, oleh al-Hâkim. Keadaan menjadi genting karena para penziarah tidak bisa melewati wilayah muslim di Asia Kecil. Meski demikian, sebab utama Perang Salib adalah permohonan kaisar Alexius Comnesus kepada Paus Urban II pada 1095 untuk membantunya, karena kekuasaannya di Asia telah diserang oleh Bani Saljuk di sepanjang pesisir Marmora.[13]

Rangkaian perang Salib tidak hanya berpengaruh secara timbal balik terhadap Barat dan Islam dalam konteks ekonomi, sosial, dan politik secara luas, tetapi juga meninggalkan sindrom yang kuat dalam kesadaran umat Islam sendiri ketika itu. Perang ini juga mempengaruhi kuat arah pembentukan ilmu keislaman, terutama tafsir.[14] Ibn al-'Arabî yang klaim penganulirannya sangat teologis,

13 Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2010), 811.

14 Lihat 'Azîz Sûriyâl 'Athîyah, *al-Hurûb al-Shalîbîyah wa Ta`tsîruhâ 'alâ al-'Alâqât Bayn al-Syarq wa al-Gharb* (Cairo: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.); 'Abdullâh bin 'Abd al-Rahmân al-Rabî'î, *Athar al-Sharq al-Islâmî fi al-Fikr al-Urubbî Khilâl al-Hurûb al-Shalîbîyah* (Riyâd: Jâmi'at al-Imâm, Kullîyat al-'Ulûm al-Ijtimâ'îyah, 1994).

sufistik, dan berbasiskan argumen *ushûl al-fiqh*, adalah penulis yang paling dipengaruhi kondisi ini, seperti pendefinisian "orang kafir" yang disebutnya mencakup "tentara Salib" (*shalîbîyîn*)[15] yang harus dibunuh.

Pengaruh Salib begitu tersebar, sehingga muncul generalisasi bahwa "kekufuran adalah satu keyakinan" (*al-kufr millah wâḥidah*), tanpa melihat konteks historis spesifik kata "orang-orang *mushrik*" maupun "*Ahl al-Kitâb*", yang lahir dari opini komunal penulis bahwa mereka sedang menghadapi tentara Salib yang juga orang kafir yang harus dilawan. Pada masa ini merebak penulisan karya-karya tentang *jihâd* yang didorong oleh konteks perang Salib ini. Karya-karya awal ditulis selama masa ini, antara lain, adalah *Kitâb al-Jihâd* karya 'Alî bin Thâhir bin Ja'far al-Sulamî (w. 500 H/ 1106 M), *Kitâb Fî Fadhl al-Jihâd* karya Majd al-Dîn Thâhir bin Nashrullâh bin Jahbal (w. 596 H) yang ditulis untuk Sultan Nûruddîn (w. 659 H), *Fadhâ`il al-Jihâd* karya Shalâh al-Dîn al-Ayyûbî (w. 1193 M), *Aḥkâm al-Jihâd wa Fadhâ`iluh* karya 'Izz al-Dîn 'Abd al-Salâm (w. 660 H), *Sufrat al-Zâd li Safarat al-Jihâd* karya Shihâb al-Dîn al-Alûsî (w. 1270 H), *'Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâzî wa al-Shamâ`il wa al-Siyar* karya Ibn Sayyid al-Nâs al-Ya'murî (w. 734 H), *Nihâyat al-Su`l wa al-Umnîyah fî 'Ilm al-Furûsîyah* karya Muḥammad bin 'îsâ bin 'Ismâ'îl bin Khasrûshâh al-Aqsirânî al-Ḥanafî al-Rûmî (w. 750 H), beberapa karya, seperti *Kitâb al-Jihâd* dan *Qâ'idah fî al-Inghimâs fî al-'Adûw wa Hal Yubâh*, yang ditulis oleh Ibn Taymîyah (w. 728 H), dan *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd* karya Ibn Katsîr (w. 774 H), seorang murid Ibn Taymîyah.

Ibn Taymîyah adalah tokoh paling penting dalam membangun doktrin *jihâd*. Di samping sebagai penulis, ia juga pemimpin perang Salib masa Dinasti Mamâlik yang menggantikan Ayyûbîyah di Mesir. Pandangan fuqahâ` memang berkaitan dengan ide tentang penganuliran ayat-ayat damai dengan ayat pedang. Dalam konteks itu, di tangan muridnya, Ibn Katsîr (w. 774 H), ide ayat pedang yang berasal dari riwayat Ibn Abî Ḥâtim dan dipengaruhi

15 Ibn al-'Arabî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, 143.

gurunya dikembangkan menjadi ide empat ayat pedang, ide yang juga ditemukan pada seorang faqîh yang bernama Ibn Rajab, seorang Hanbalian. *Al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd* ditulis oleh Ibn Katsîr karena permintaan Minjak bin 'Abdullâh Sayf al-Dîn al-Yûsufî, penguasa Dahiyah, yang berada di bawah kekuasaan Muhammad bin Qalâwûn di Mesir.[16] Dalam karya tersebut, Ibn Katsîr mengemukakan bahasan tentang anjuran ber*jihâd* (perang) dari ayat-ayat al-Qur`an, termasuk Q. 9: 123 tentang perintah memerangi dan bersikap keras terhadap orang-orang kafir yang berada dekat kaum muslim dan Q. 9: 29 yang dalam karya tafsirnya disebutnya sebagai *âyat al-sayf* yang ditujukan kepada *Ahl al-Kitâb*, serta beberapa hadîts Nabi, seperti kelebihan mengawal perbatasan (*ribâth*) dibandingkan beribadah.[17] Selain merujuk ke sejarah perang-perang Nabi, ia merujuk ke fakta sejarah tentang penyerangan kaum Frank ke kota Iskandariyah pada hari Rabu 22 Muharram tahun 767 H yang berakhir dengan kemenangan kaum muslim, kegagalan kaum Frank menduduki kota Iyas, dan jatuhnya Baitul Maqdis ke tangan tentara Salib selama sembilan puluh tahun hingga akhirnya direbut oleh Shalâh al-Dîn al-Ayyûbî.[18] Bahkan, tidak hanya dengan ayat, hadîts, dan sejarah, *jihâd* melawan tentara Salib digelorakan dengan akan turunnya Nabi 'Isâ bin Maryam yang shalat di belakang imam kaum muslim sebagai penghormatan terhadap penguasa. 'Isâ disebutkan akan membunuh babi, mematahkan salib, mewajibkan *jizyah*, dan tidak memberi tawaran, kecuali Islam.[19]

Munculnya karya yang berisi aktivisme ini adalah wajar karena pada abad ke-7 H/ 13 M, terjadi serangan Hulagu dengan membawa tentara secara besar-besaran yang menyebabkan keruntuhan kota Baghdad pada 656 H/ 1258 M. Dengan dua ratus ribu

16 Lihat Ibn Kathîr, *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, ed. 'Abdullâh 'Abd al-Rahîm 'Usaylân (Beirut: Mu`assasat al-Risâlah, 1981), 61-62.

17 Lihat Ibn Kathîr, *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, 62-72.

18 Lihat Ibn Kathîr, *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, 72-80, 90-92.

19 Lihat Ibn Kathîr, *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, 95-97.

tentara, mereka membunuh hampir seluruh penduduk Baghdad, kecuali sedikit yang tersisa. Dinasti 'Abbâsîyah berakhir dengan terbunuhnya al-Musta'shim (memerintah 640-656 H). Pembantaian berlangsung hingga empat puluh hari.[20] Di sisi lain, kondisi politik kesultanan Mesir, Shâm, Makkah, dan Madinah selama 676-776 H diwarnai oleh seringnya pergantian pemimpin. Khalifah yang diangkat di usia muda, seperti Sya'bân bin Husayn yang naik tahta pada usia sepuluh tahun, hanya menjadi mainan para amir. Hal ini memicu ketidakstabilan kondisi politik.[21]

Perang Salib yang berlangsung begitu lama dan melibatkan beberapa bangsa benar-benar semacam "rujukan sejarah" yang masih "mengendap" lama dalam kesadaran, tidak hanya di kalangan umat Islam melainkan juga non-muslim, dalam memaknai doktrin agama dan memandang orang lain.

20 "Pengantar" (*tamhîd*) dalam Ibn Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 2001), 3.

21 "Pengantar" (*tamhîd*) dalam Ibn Kathîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, 4-5.

BAB V
PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan sebelumnya, dapat ditarik simpulan berkaitan dengan argumen berbasis teologis tentang kewajiban berjihad yang dikemukakan oleh para *fuqahâ`* dari empat madzhab sebagai berikut.

Pertama, idealisme tentang terwujud sebuah masyarakat Islam yang di dalamnya terwujud cita-cita sebagai sebuah masyarakat ideal atau "umat terbaik" (*khayr ummah*), yaitu, berdasarkan Q.s. Âl 'Imrân: 110, yang berperan secara aktif dalam misi *amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*, dan mempertahankan keimanan dengan Allah swt. Ide ini secara orisinal semula dikemukakan oleh al-Syâfi'î (w. 204 H) dalam *al-Umm*, kemudian diikuti oleh al-Sarakhsî (w. 490 H) dari Hanafiyyah dalam *al-Mabsûth*.

Kedua, *jihâd* dianggap sebagai pelaksanaan perintah untuk menyuruh orang lain berbuat kebaikan dan mencegahnya dari perbuatan jahat (*amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*). Perintah ini sebenarnya bukan merupakan tujuan akhir (*end*), seperti tujuan pertama di atas menjadi landasan teologis kewajiban *jihâd*.

Ketiga, pandangan terhadap *kufr* dan orang kafir. Para *fuqahâ`* menganggap bahwa *jihâd* menumpas orang-orang kafir karena *kufr* dikonsepsikan sebagai dosa besar, bahkan terbesar, lebih besar daripada dosa pembunuhan. Bahkan, *kufr* juga dianggap sebagai sumber berbagai perbuatan jahat (*munkar*). Begitu juga, *kufr* juga dianggap sebagai bentuk perusakan terhadap tatanan alam semesta yang dicipatakan supaya tunduk kepada Pencipta. Konsep "kerusakan" (*fasâd*) di sini dimaknai secara maknawi (teologis), bukan secara fisik (kerusakan material). Atas dasar ini, *kufr* adalah sebuah dosa yang pelaku atau penganutnya harus dihukum.

Bahkan, di kalangan *fuqahâ`*, berkembang pendapat bahwa *kufr* adalah sebuah tindak kriminalitas yang terberat (*a'zham al-jinâyât*), sehingga wajar, menurut mereka, *jihâd* dilakukan untuk memerangi orang-orang kafir sebagai pelaku kriminalitas, dan hukuman atas tindak kriminalitas seperti itu adalah dibunuh atau diperangi. Di kalangan *fuqahâ`*, juga berkembang pendapat bahwa *kufr* juga adalah kehinaan (*al-dzillah*), sehingga penganutnya juga, menurut mereka, harus dihinakan.

Keempat, pandangan tentang *jihâd* itu sendiri. Ada pendapat yang berkembang di kalangan *fuqahâ`* bahwa *jihâd* dianggap sebagai salah satu dari rukun Islam. Meski lebih bernuasa fiqh, juga berkembang pendapat bahwa *jihâd* ibadah yang agung (*al-'ibâdah al-'azhîmah*). Namun, pendapat ini tidak semata bersifat fiqhi, karena dilihat dari aspek pahalanya yang besar di antara amalan-amalan yang memerlukan gerakan fisik (*tathawwu' al-badan*), melainkan karena keutamaannya dari sisi teologis, sebagai sebuah ibadah yang sangat bisa dijadikan indikator keimanan seseorang. Atas dasar ini, lalu juga muncul pendapat bahwa *jihâd* adalah kewajiban yang dianggap sebagai bagian dari pondasi agama (*min al-dîn*), seperti halnya kewajiban shalat yang merupakan kewajiban yang tidak bisa dipungkiri. Di samping itu, *jihâd* dianggap sebagai menifestasi benarnya keimanan seseorang dengan Allah swt dan bukti pembenarannya terhadap risalah kenabian Muhammad saw.

Kelima, pandangan yang bersifat teologis-eskatologis, yaitu bahwa *jihâd* merupakan sarana menuju keutamaan mati syahid (*syahâdah, martyrdom*). Sejalan dengan hal ini, Ibn Qudâmah dari kalangan Hanbaliyyah juga berpendapat bahwa *jihâd* merupakan "jalan pintas menuju surga" (*mukhtashar tharîq al-jannah*) dalam pengertian pahala *jihâd* yang begitu besar, apalagi disertai dengan mati syahid, menjadi garansi dan cara cepat yang mengantarkan seorang Muslim untuk masuk surga.

Kelima, "teologi rejeki", yaitu bahwa pada prinsipnya, seluruh isi alam semesta ini diciptakan semata-mata hanya untuk bisa dimanfaatkan oleh orang-orang yang beriman. Konsekuensi

dari anggapan ini lebih jauh adalah bahwa jika orang-orang kafir memiliki kekayaan, maka kaum Muslimin, menurutnya, harus mengambilnya, karena harta tersebut pada dasarnya miliki kaum Muslimin. Argumentasi meskipun tampak berisi motif ekonomi, sebenarnya berbasis teologis, karena berisi keyakinan-keyakinan.

Pemikiran para *fuqahâ`* tersebut tampak bertolak dari konteks epistemologis dan historis sebagai berikut.

Pertama, idealisme tentang masyarakat Muslim yang paripurna itu tampak berkaitan dengan universalisme Islam yang dianut oleh para *fuqahâ`*. Al-Syâfi'î, misalnya, dalam *al-Risâlah* mengatakan, "tidak ada satu kasus pun yang dihadapi oleh seseorang dari penganut agama Allah swt (Islam), melainkan dalam kitab-Nya (al-Qur`an) adalah dalil dalam bentu petunjuk yang berkaitan dengannya".

Kedua, moment sejarah tentang perang-perang masa Nabi yang masih mengendap dalam kesadaran para *fuqahâ`*. Moment penting dari masa Nabi adalah fase-fase akhir di Madinah yang menjadi latar historis turunnya ayat-ayat perang dan yang kemudian membentuk pemikiran para *fuqahâ`* tentang *jihâd*. Perang-perang tersebut merupakan moment-moment penting yang "mengendap" dalam kesadaran dan ingatan generasi ketika itu dan sesudahnya yang mempengaruhi mereka secara berbeda dalam memaknainya. Intensitas perang-perang yang lama tersebut, misalnya, seakan menjadi teks yang berbicara bahwa "*jihâd*" telah menjadi rukun Islam.

Ketiga, konteks perang Salib (339-535 H/ 1095-1291 M) yang berkepanjangan. Pada pertengahan abad ke-4 H/ 11 M, meletus perang Salib I (1095-1099 M) antara kaum muslim dan Kristen yang kemudian berkelanjutan hingga selama hampir dua abad selama sembilan kali. Rangkaian perang Salib tidak hanya berpengaruh secara timbal balik terhadap Barat dan Islam dalam konteks ekonomi, sosial, dan politik secara luas, tetapi juga meninggalkan sindrom yang kuat dalam kesadaran umat Islam sendiri ketika

itu. Perang ini juga mempengaruhi kuat arah pembentukan ilmu keislaman, terutama tafsir dan fiqh *jihad*. Pengaruh Salib begitu tersebar, sehingga muncul generalisasi bahwa "kekufuran adalah satu keyakinan" (*al-kufr millah wâḥidah*), tanpa melihat konteks historis spesifik kata "orang-orang *mushrik*" maupun "*Ahl al-Kitâb*", yang lahir dari opini komunal penulis bahwa mereka sedang menghadapi tentara Salib yang juga orang kafir yang harus dilawan.

B. Rekomendasi

Pertama, fiqh klasik tentang *jihâd* sebagai fiqh yang berimplikasi terhadap hubungan Muslim-non-Muslim perlu direkonstruksi atas dasar konsep yang otentik dari al-Qur`an sendiri yang meletakkan persoalan ini di atas pondasinya tentang nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan beragama. Hal itu karena fiqh *jihâd* selama ini dijustifikasi dengan argument-argumen teologis yang juga tidak dibangun dari pandangan al-Qur`an sendiri, misalnya, meskipun al-Qur`an menyebut *syirk* sebagai dosa yang tidak diampuni, namun hal itu tidak secara otomatis membenarkan bagi kaum Muslimin untuk memerangi orang-orang musyrik dan orang-orang kafir yang tidak bersalah.

Kedua, argumen-argumen teologis tentang kewajiban berjihad menumpas orang-orang kafir itu seharusnya dipahami dari konteksnya sendiri, baik konteks keilmuan (epistemologis) ketika itu maupun konteks historis-politis. Oleh karena itu, karena konteks yang berubah juga, pemikiran *fuqahâ`* tersebut harus dilihat "relevan" pada konteksnya juga. Perang Salib, misalnya, merupakan konteks historis-politis yang memaksa mereka memberikan justifikasi, baik melalui tafsir maupun fiqh, terhadap perang melawan tentara-tentara Salib dari orang-orang Kristen. Teologi *jihâd* hanya menjadi uthopia relatif yang tidak mungkin diterapkan dalam konteks sekarang yang lebih kondusif secara umum dalam hubungan antaragama.

Ketiga, aspek yang fungsional dari *turâts fiqhî* tentang hal ini adalah spirit untuk menerapkan doktrin-doktrin Islam, seperti penataan sebuah masyarakat yang ideal di mana ajaran Islam diterapkan dengan baik, pelaksanaan *amr bil al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar* yang sebenarnya berintikan kontrol sosial, dan keimanan. Namun, spirit itu harus disejajarkan dan dinegosiasikan dengan konteks yang juga berubah. Elastisitas fiqh merupakan ciri bahwa ia bisa diterapkan dalam kondisi yang berubah. Caranya adalah dengan memahami prinsip-prinsip ajaran al-Qur`an sendiri yang mendasari fiqh, seperti nilai-nilai moralnya.

DAFTAR PUSTAKA

Abû Sulaymân, ‘Abd al-Wahhâb Ibrâhîm. *Manhajîyat al-Imâm Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi’î fî al-Fiqh wa Ushûlih: Ta`shîl wa Taḥlîl.* Beirut: Dâr Ibn Ḥazm dan Makkah: al-Maktabah al-Makkîyah, 1999.

Afsaruddin, Asma. “Jihad/Jahada”, dalam *The Qur`an*: *an Encyclopaedia*, ed. Oliver Leaman. London dan New York: Routledge, 2006.

Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qur’an: Text, Translation, and Commentary.* Beirut: Dâr al-’Arabîyah li al-Thibâ’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, 1968.

Al-Ashfihânî, al-Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur`ân.* Cairo: al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, 2003.

Al-Bazdawî, ‘Alî bin Muḥammad. *Ushûl al-Bazdawî* (*Kanz al-Wushûl ilâ Ma’rifat al-Ushûl*). Tp: Matba`at Jâwîd Bârîs, t.th.

Eriyanto. *Analisis Wacana*: *Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Haq, Hamka. *Al-Syâthibî*: *Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwâfaqât.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Ilhamuddin. *Kalam al-Baqillani*: *Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy’ari.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Ghazali*: *Pendekatan Metodologi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

J.R.T.M. Peters. *God’s Created Speech*: *A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazilî Qadi al-Qudât Abu al-Hasan bin Ahmad al-Hamadhanî.* Leiden: E.J. Brill, 1976.

Makdisi, George. "The Juridical Theology of Shâfi'î: Origins and Significance of *Ushûl al-Fiqh*", dalam *Studia Islamica*, Paris, vol. LIX (1984), 5-47.

Al-Jâbirî, Muḥammad 'Âbid. *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî*: *Dirâsah Taḥlîliyyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1993.

-------. *Naḥnu wa al-Turâts*: *Qirâ`ah Mu'âshirah fî Turâtsinâ al-Falsafî*. Beirut/ al-Dâr al-Baydâ`: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1986.

Masud, Muhammad Khalid. *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1995.

Meja, Volker dan Nico Stehr, *The Sociology of Knowledge* Vol. I. Cheltenham, UK dan Northampton, USA: The International Library of Critical Writings in Sociology.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries CE*. Leiden: E. J. Brill, 1997.

Mujiburrahman. *Mengindonesiakan Islam*: *Representasi dan Ideologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

al-Nawawi. *Rawdhat al-Thâlibîn*, vol. 10. Beirut: al-Maktab al-Islamî, 1405 H.

Van Dijk, Teun A. *Discourse and Context*: *A Sociocognitive Approach*. UK: Cambridge University Press, 2008.

Al-Râfi'î. *Al-'Azîz Syarḥ al-Wajîz (al-Syarh al-Kabîr*), vol. 11, ed. Al-Syaikh 'Alî Muḥammad Mu'awwadh dan Syaikh 'Adil Aḥmad 'Abd al-Mawjud. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997 M/ 1417 H.

Sachedina, Abdulaziz. "Islamic Theology of Christian-Muslim Relations", dalam *Journal for Islamic Studies*, Vol. 18-19, 1998-1999, 2-23.

al-Syiblî, Abû Usâmah Nawwâr. *Al-'Aql al-Fiqhî*: *Ma'âlim wa Dhawâbith*. Cairo: Dar al-Salâm, 2008.

Tsuroya Kiswati. *Al-Juwaini*: *Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam.* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2005.

Wardani. "Kritik Atas Nalar Politik Aswaja", jurnal *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3) Banjarmasin, Edisi 1, Th. 1, 2003, 1-18.

-------. *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan.* Yogyakarta: LKiS, 2003.

Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*: *An Extended Survey.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalâm.* Cambridge, Massachusetts, dan London: Harvard University University Press, 1976.

Internet:

https://id.wikipedia.org/wiki/Sosiologi_pengetahuan.

Kettler, Daniel "Sociology of Knowledge", dalam https//understandingsociety.blogspot.co.id/2012/01/sociology-of-knowledge-mannheim.html.

CURRICULUM VITAE

Dr. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Setelah SD (1986) dan MTs (1989) yang diselesaikan di kota kelahirannya, pendidikan formalnya dilanjutkan ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK, sekarang: Madrasah Aliyah Keagamaan, MAK) Negeri Martapura, Kalimantan Selatan (1993). Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Tulisan-tulisannya yang diterbitkan adalah *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), *Studi Kritis Ilmu Kalâm: Beberapa Isu dan Metode* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2013), *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an* (Jakarta: Badan Litbang Agama Kementerian Agama RI, 2011), *Masyarakat Utama: Telaah Tematis al-Qur`an dengan Pendekatan Sosiologis* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2004), dan *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKIS, 2003, cetakan ulang 2012). Di antara artikel yang disampaikan di forum ilmiah: "How to Stop Domestic Violence in Indonesian Context: Islamic Contribution for Gender Equality", di *Annual Conference on Islamic Studies* (ACIS) di Grand Hotel, Lembang, Bandung pada tahun 2006. Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan

Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis "*Madam ka Banua Urang*: Beberapa Catatan Awal tentang Migrasi Suku Banjar, Proses, dan Penyebarannya" dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, dan penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010. Menikah dengan Hj. Nahrul Hayati, S.T. dan dikarunia dua orang puteri; Nahwa Tazkiya dan Amira Medina Fadila. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari, Jl. A. Yani, KM. 4,5 Banjarmasin, Telp: 0511-3266593. Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Kelurahan Sungai Andai, Kecamatan Banjarmasin Utara, Banjarmasin. Email: mwardanibjm@gmail.com.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Tema yang diangkat ini, "teologi yuridis *jihâd*", yaitu argumen-argumen berbasis teologis tentang kewajiban berjihâd dalam literatur-literatur fiqh klasik empat madzhab ini (Hanafiyyah, Syâfi'iyyah, Mâlikiyyah, dan Hanbaliyyah) adalah wujud keprihatinan kami sebagai peneliti akan marak pemboman di berbagai tempat, tidak hanya di Indonesia, melainkan juga di berbagai wilayah di belahan dunia Islam, bahkan disertai dengan perang-perang berkepanjangan. Berbagai temuan dan analisis penelitian tentang fenomena radikalisme di dunia Islam boleh saja melihatnya dari sudut pandang, baik politik maupun ekonomi. Akan tetapi, suatu hal yang tidak bisa dibantah adalah bahwa fenomena itu juga tidak bisa terlepas dari justifikasi keagamaan, baik pada tingkat penafsiran ayat-ayat al-Qur`an maupun pada tingkat pemikiran fiqh, terutama melalui *fiqh al-jihâd*.

Argumen tentang kewajiban berjihâd dalam literatur-literatur fiqh tidak melulu hanya argumen-argumen fiqh, melainkan juga argumen-argumen yang berbasis teologis, seperti pandangan para *fuqahâ`* terhadap *kufr* dan orang kafir, tentang "teologi rejeki:, dan sebagainya. Atas dasar perlunya kita membangun tatanan dunia ini secara damai atas dasar kemanusiaan, isu ini perlu dikaji, karena fenomena radikalisme juga tidak terlepas dari sumber literatur-literatur fiqh klasik seperti ini.

Antasari Press
Jl. A.Yani KM.4,5 Banjarmasin
Kalimantan Selatan